C. G. Munarini

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES DE L'ABBÉ DE CONDILLAC.

TOME QUATRIEME.

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES DE L'ABBÉ DE CONDILLAC.

TOME QUATRIEME,

CONTENANT

LE TRAITÉ DES SYSTÊMES.

NOUVELLE ÉDITION.

A PARME.

1792.

ŒUVRES

PHILOSOPHIQUES

DE

L'ABBÉ DE CONDILLAC.

TRAITÉ DES SYSTÊMES.

CHAPITRE PREMIER.

Qu'on doit distinguer trois sortes de Systêmes.

Un systême n'est autre chose que la disposition des différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles se soutiennent toutes mutuellement, et où les dernieres s'expliquent par les premieres. Celles qui rendent raison des autres s'appellent *principes*, et le systême est d'autant plus parfait, que les principes sont en plus petit nombre: il est même à souhaiter qu'on les réduise à un seul.

On peut remarquer dans les ouvrages des

Philosophes trois sortes de principes, d'où se forment trois sortes de systèmes.

Les principes que je mets dans la premiere classe, comme les plus à la mode, sont des maximes générales ou abstraites. On exige qu'ils soient si évidents, ou si bien démontrés, qu'on ne les puisse révoquer en doute. Et effet, s'ils étoient incertains, on ne pourroit être assuré des conséquences qu'on en tireroit.

C'est de ces principes que parle l'Auteur de l'art de penser, quand il dit (*a*) « Tout » le monde demeure d'accord qu'il est » important d'avoir dans l'esprit plusieurs » axiômes et principes, qui étant clairs et » indubitables, puissent nous servir de fon- » dement pour connoître les choses les plus » cachées. Mais ceux que l'on donne ordinai- » rement, sont de si peu d'usage, qu'il est » assez inutile de les savoir : car ce qu'ils » appellent le premier principe de la con- » noissance, *il est impossible que la même chose* » *soit et ne soit pas*, est très-clair et très-

(*a*) Part. 4, chap. 7.

» certain ; mais je ne vois point de rencontre » où il puisse jamais servir à nous donner » aucune connoissance. Je crois donc que » ceux-ci pourront être plus utiles ».

Il donne ensuite pour premier principe ; *tout ce qui est renfermé dans l'idée claire et distincte d'une chose, en peut être affirmé avec vérité :* pour second, *l'existence au moins possible est renfermée dans l'idée de tout ce que nous concevons clairement et distinctement :* pour troisieme, *le néant ne peut être cause d'aucune chose.* Il en a imaginé jusqu'à onze. Mais il est inutile de rapporter les autres ; ceux-là suffiront pour servir d'exemple.

La vertu que les Philosophes attribuent à ces sortes de principes, est si grande, qu'il étoit naturel qu'on travaillât à les multiplier. Les Métahysiciens se sont en cela distingués. Descartes, Mallebranche, Leibnitz, etc. chacun à l'envi nous en a prodigué, et nous ne devons plus nous en prendre qu'à nous-même, si nous ne pénétrons pas *les choses les plus cachées.*

Les principes de la seconde espece sont des suppositions qu'on imagine pour expliquer les choses dont on ne sauroit d'ailleurs rendre raison. Si les suppositions ne paroissent

pas impossibles, et si elles fournissent quelque explication des phénomenes connus, les Philosophes ne doutent pas qu'ils n'aient découvert les vrais ressorts de la nature. Seroit-il possible, disent-ils, qu'une supposition qui seroit fausse donnât des dénouemens aussi heureux? De-là est venue l'opinion que l'explication des phénomenes prouve la vérité d'une supposition, et qu'on ne doit pas tant juger d'un système par ses principes, que par la maniere dont il rend raison des choses. On ne doute pas que des suppositions, d'abord arbitraires, ne deviennent incontestables par l'adresse avec laquelle on les a employées.

C'est l'insuffisance des maximes abstraites qui a obligé d'avoir recours à ces sortes de suppositions. Les Métaphysiciens ont été aussi inventifs dans cette seconde espece de principes que dans la premiere; et par leurs soins la Métaphysique n'a plus rien rencontré qui pût être un mystere pour elle. Qui dit métaphysique, dit, dans leur langage, la science des premieres vérités, des premiers principes des choses. Mais il faut convenir que cette science ne se trouve pas dans leurs ouvrages.

Les notions abstraites ne sont que des

idées formées de ce qu'il y a de commun entre plusieurs idées particulieres. Telle est la notion d'animal : elle est l'extrait de ce qui appartient également aux idées de l'homme, du cheval, du singe, etc. Par-là une notion abstraite sert en apparence à rendre raison de ce qu'on remarque dans les objets particuliers. Si, par exemple, on demande pourquoi le cheval marche, boit, mange; on répondra très-philosophiquement, en disant que ce n'est que parce qu'il est un animal. Cette réponse, bien analysée, ne veut cependant dire autre chose, sinon que le cheval marche, boit, mange, parce qu'en effet il marche, boit, mange. Mais il est rare que les hommes ne se contentent pas d'une premiere réponse. On diroit que leur curiosité les porte moins à s'instruire d'une chose, qu'à faire des questions sur plusieurs. L'air assuré d'un philosophe leur en impose. Ils craindroient de paroître trop peu intelligents s'ils insistoient sur un même point. Il suffit que l'oracle rendu soit formé d'expressions familieres, ils auroient honte de ne les pas entendre : ou s'ils ne pouvoient s'en cacher l'obscurité, un seul regard de leur maître paroîtroit la dissiper. Peut-on douter, quand

celui à qui on donne toute sa confiance, ne doute pas lui-même? Il n'y a donc pas de quoi s'étonner si les principes abstraits se sont si fort multipliés, et ont de tout tems été regardés comme la source de nos connoissances.

Les notions abstraites sont absolument nécessaires pour mettre de l'ordre dans nos connoissances, parce qu'elles marquent à chaque idée sa classe. Voilà uniquement quel en doit être l'usage. Mais de s'imaginer qu'elles soient faites pour conduire à des connoissances particulieres, c'est un aveuglement d'autant plus grand, qu'elles ne se forment elles-mêmes que d'après ces connoissances. Quand je blâmerai les principes abstraits, il ne faudra donc pas me soupçonner d'exiger qu'on ne se serve plus d'aucune notion abstraite; cela seroit ridicule: je prétends seulement qu'on ne les doit jamais prendre pour des principes propres à mener à des découvertes.

Quant aux suppositions, elles sont d'une si grande ressource pour l'ignorance, si commodes: l'imagination les fait avec tant de plaisir, avec si peu de peine: c'est de son lit qu'on crée, qu'on gouverne l'univers. Tout

cela ne coûte pas plus qu'un rêve, et un philosophe rêve facilement.

Mais il n'est pas aisé de bien consulter l'expérience, de recueillir une grande quantité de faits, et de discerner celui qui doit expliquer tous les autres. Aussi les principes qui ne sont que des faits bien constatés, sont-ils rares, ou peut-être en avons-nous beaucoup plus que nous ne pensons; mais par le peu d'habitude d'en faire usage, nous ignorons la maniere de les appliquer. Nous avons vraisemblablement dans nos mains l'explication de plusieurs phénomenes, et nous l'allons chercher bien loin de nous.

C'est sur les principes de cette derniere espece que sont fondés les vrais systêmes, ceux qui mériteroient seuls d'en porter le nom : car ce n'est que par le moyen de ces principes que nous pouvons rendre raison des choses dont il nous est permis de découvrir les ressorts. J'appellerai systêmes abstraits ceux qui ne portent que sur des principes abstraits, et hypotheses ceux qui n'ont que des suppositions pour fondement. Par le mélange de ces différentes sortes de principes, on pourroit encore former différentes sortes de systêmes : mais comme ils se rap-

porteroient toujours plus ou moins à l'une des trois que je viens d'indiquer, il est inutile d'en faire de nouvelles classes.

Voilà tout ce qu'on a pu imaginer pour faire des progrès dans la recherche de la vérité. On n'a pris tant de travers à l'occasion des systèmes, que parce qu'on n'a pas démêlé les inconvéniens et les avantages des principes sur lesquels on les établit. L'objet de cet ouvrage est d'essayer d'y suppléer.

CHAPITRE II.

De l'inutilité des Systèmes abstraits (1).

LES philosophes qui croient aux principes abstraits vous disent: considérez avec attention les idées qui approchent davantage de l'universalité des premiers principes; formez-en des propositions, et vous aurez des vérités moins générales : considérez ensuite les idées qui

(1) J'en ai déjà traité par occasion dans mon Essai sur l'origine des connoissances humaines, part. 1, sect 1, chap. 7.

approchent le plus par leur universalité des découvertes que vous venez de faire, faites-en de nouvelles propositions, continuez de la sorte, n'oubliez pas d'appliquer vos premiers principes à chaque proposition que vous découvrez, et vous descendrez par degrés des principes généraux au connoissances les plus particulieres.

Suivant ces philosophes, Dieu en créant nos ames, se contente d'y graver certains principes généraux; et les connoissances que nous acquérons par la suite ne sont que des déductions que nous faisons de ces principes innés. Nous ne savons que notre corps est plus grand que notre tête, que parce qu'aux idées de *corps* et de *tête* nous appliquons ce principe, *le tout est plus grand que sa partie.* Mais afin que nous ne soyions pas surpris de faire cette application sans nous en appercevoir, on avertit qu'elle se fait par une opération secrette, et que l'habitude où nous sommes de réitérer souvent les mêmes jugemens, nous empêche d'en remarquer la véritable source. Suivant ces philosophes, les principes abstraits sont donc si certainement l'origine de nos connoissances, que si on nous les enleve ils ne conçoivent pas que

parmi les vérités les plus évidentes il y en ait quelqu'une à notre portée. Mais ils renversent l'ordre de la génération de nos idées.

C'est aux idées plus faciles à préparer l'intelligence de celles qui le sont moins. Or chacun peut connoître par sa propre expérience que les idées sont plus faciles à proportion qu'elles sont moins abstraites, et qu'elles se rapprochent davantage des sens; qu'au contraire elles sont plus difficiles à proportion qu'elles s'éloignent des sens, et qu'elles deviennent plus abstraites. La raison de cette expérience, c'est que nos connoissances viennent des sens. Une idée abstraite veut donc être expliquée par une idée moins abstraite, et ainsi successivement jusqu'à ce qu'on arrive à une idée particuliere et sensible.

D'ailleurs le premier objet d'un philosophe doit être de déterminer exactement ses idées. Les idées particulieres sont déterminées par elles-mêmes, et il n'y a qu'elles qui le soient: les notions abstraites sont au contraire naturellement vagues, et elles n'offrent rien de fixe qu'elles n'aient été déterminées par d'autres. Mais sera-ce par des notions encore plus abstraites? Non sans doute, car ces notions auroient-elles mêmes besoin de l'être.

Ce sera donc par des idées particulieres. En effet, rien n'est plus propre à expliquer une notion que celle qui l'a engendrée. Par conséquent on a bien tort de vouloir que nos connoissances aient leur origine dans des principes abstraits (1).

Mais d'ailleurs quels seroient ces principes? Seroient-ce des maximes si généralement reçues que personne ne les ose contester? *Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même-tems; tout ce qui est, est;* et autres semblables? On cherchera long-tems des philosophes qui aient tiré de-là quelques connoissances. Dans la spéculation, ils conviennent tous à la vérité que les premiers prin-

(1) Locke a connu que les maximes abstraites ne sont pas la source de nos connoissances. Il en donne des raisons que je ne rapporte pas, parce que son ouvrage est entre les mains de tout le monde. Voyez Essai sur l'entendement humain, liv. 4, chap. 7, §. 9 et 10. Mais à la fin du §. 11 du même chap. l'autorité des mathématiciens lui en impose, et il approuve que les principes abstraits soient employés comme préliminaires pour exposer des vérités connues. Je crois avoir démontré l'inutilité et l'abus qu'il y a à en faire cet usage. Voyez Essai sur l'origine des connoissances humaines, part. 1, sect. 2, chap. 7. Voyez aussi la 2 part., sect. 2, c. 4.

cipes sont ceux qui sont universellement adoptés : leur méthode a même quelque chose de séduisant par la maniere avec laquelle elle se présente d'abord. Mais il est curieux de les suivre dans la pratique, de voir comment ils se séparent bientôt, et avec quel mépris les uns rejettent les principes des autres. Il me semble qu'on ne sauroit entrer dans cette recherche, sans s'appercevoir que ces sortes de propositions ne suffisent pas pour conduire à quelques connoissances.

Si les principes abstraits sont des propositions générales, vraies dans tous les cas possibles, ils sont moins des connoissances qu'une maniere abrégée de rendre plusieurs connoissances particulieres, acquises avant même qu'on eût pensé aux principes. *Le tout est plus grand que sa partie*, signifie *mon corps est plus grand que mon bras ; mon bras, que ma main ; ma main, que mon doigt, etc.* En un mot, cet axiôme ne renferme que des propositions particulieres de cette espece ; et les vérités auxquelles on s'imagine qu'il conduit étoient connues avant qu'il le fût lui-même.

Cette méthode seroit donc tout-à-fait stérile, si elle n'avoit pour fondement que de semblables maximes. Aussi a-t-on deux

moyens pour lui donner une fécondité apparente. Le premier consiste à partir des propositions qui étant vraies par bien des endroits, sur-tout par ceux qui frappent davantage, donnent lieu de supposer qu'elles le sont dans tous les cas. A la vérité si on les appréciait, et qu'on n'en tirât que des conséquences exactes, il est visible qu'il en seroit comme des principes dont nous venons de parler. Mais on s'en donne bien de garde: au contraire on les suppose vraies à bien des égards où elles sont tout-à-fait fausses. Dès-lors on peut les appliquer à des choses où elles ne sont point applicables, et en tirer des conséquences qui paroîtront d'autant plus nouvelles qu'elles n'y étoient pas renfermées. Tel est le principe des Cartésiens: *on peut affirmer d'une chose tout ce qui est renfermé dans l'idée claire que nous en avons.* Car je ferai voir qu'il n'est pas toujours vrai (1).

Cette maniere de donner une espece de fécondité à un système abstrait est la plus adroite: la seconde est assez grossiere, mais elle n'en est pas moins en usage.

(1) Chap. 6, art. 2.

Elle consiste à imaginer une chose qu'on ne conçoit pas, d'après une chose dont les idées sont plus familieres ; et quand par ce moyen on s'est fait une certaine quantité de rapports abstraits et de définitions frivoles, on raisonne sur l'une comme on raisonneroit sur l'autre. C'est ainsi que le langage qu'on emploie pour les corps, sert à bien des philosophes pour rendre raison de ce qui se passe dans l'ame. Il leur suffit d'imaginer quelques rapports entre ces deux substances. Nous en verrons des exemples.

Il y a donc trois sortes de principes abstraits en usage. Les premiers sont des propositions générales exactement vraies dans tout les cas. Les seconds sont des propositions vraies par les côtés les plus frappans, et que pour cela on est porté à supposer vraies à tous égards. Les derniers sont des rapports vagues qu'on imagine entre des choses de nature toute différente. Cette analyse suffit pour faire voir que parmi ces principes, les uns ne conduisent à rien, et que les autres ne menent qu'à l'erreur. Voilà cependant tout l'artifice des systèmes abstraits.

Si les réflexions précédentes ne suffisent pas pour se convaincre de l'inutilité de ces

principes, qu'on donne à quelqu'un ceux d'une science qu'il ignore, pourra-t-il l'approfondir avec un si foible secours? Qu'il médite ces maximes : *le tout est égal à toutes ses parties ; à des grandeurs égales ajoutez des grandeurs égales, les touts seront égaux ; ajoutez-en d'inégales, ils seront inégaux :* aura-t-il là de quoi devenir un profond géometre?

Mais afin de rendre la chose plus sensible, je voudrois bien qu'on arrachât à son cabinet ou à l'école un de ces philosophes qui apperçoivent une si grande fécondité dans les principes généraux, et qu'on lui offrît le commandement d'une armée, ou le gouvernement de l'Etat. S'il se rendoit justice, il s'excuseroit sans doute sur ce qu'il n'entend ni la guerre ni la politique : mais ce seroit pour lui la plus petite excuse du monde. L'art militaire et la politique ont leurs principes généraux, comme toutes les autres sciences. Pourquoi donc ne pourroit-il pas si on les lui apprend, ce qui n'est l'affaire que de peu d'instans, en découvrir toutes les conséquences, et devenir après quelques heures de méditation, un Condé, un Turenne, un Richelieu, un Colbert? Qui l'empêcheroit de choisir entre ces grands-hommes? On sent combien

cette supposition est ridicule, parce qu'il ne suffit pas pour avoir la réputation de bon Ministre et de bon Général, comme pour avoir celle de bon philosophe, de se perdre en vaines spéculations. Mais peut-on exiger moins d'un philosophe pour bien raisonner, que d'un Général ou d'un Ministre pour bien agir ? Quoi ! il faudra que ceux-ci aient percé, ou qu'au moins ils aient étudié avec soin les détails des emplois subalternes ; et un philosophe deviendra tout-à-coup un homme savant, un homme pour qui la nature n'a point de secrets, et cela par le charme de deux ou trois propositions !

Une autre considération bien propre encore à démontrer l'insuffisance des systèmes abstraits, c'est qu'il n'est pas possible qu'une question y soit envisagée suivant toutes ses faces. Car les notions qui forment ces principes n'étant que des idées partielles, on n'en sauroit faire usage qu'on ne fasse abstraction de bien des considérations essentielles. Voilà pourquoi les matieres un peu compliquées, ayant mille biais par où on les peut prendre, donnent lieu à grand nombre de systèmes abstraits. On demande, par exemple, quelle est l'origine du mal. Bayle établit sa réponse

sur

sur les principes de la bonté, de la sainteté et de la toute-puissance de Dieu : Mallebranche préfere ceux de l'ordre, de la sagesse : Léibnitz croit qu'il ne faut que sa raison suffisante pour expliquer tout : les théologiens emploient les principes de la liberté, de la providence générale et de la chûte d'Adam (1) : les Sociniens nient la prescience divine : les Origénistes assurent que les peines ne seront pas éternelles : Spinosa n'admet qu'une aveugle et fatale nécessité : enfin les Manichéens ont de tout tems entassé principes sur principes, absurdités sur absurdités.

---

(1) Les principes dont Bayle, Mallebranche, Léibnitz, et les théologiens se servent, sont autant de vérités : c'est l'avantage qu'ils ont sur ceux des Sociniens, des Origénistes et des autres. Mais aucune de ces vérités n'est assez féconde pour nous donner la raison de tout. Bayle ne se trompe point lorsqu'il dit que Dieu est saint, bon, tout-puissant : il se trompe sur ce qu'en croyant ces *données* la suffisantes, il veut faire un système. J'en dis autant des autres. Le petit nombre de vérités que notre raison peut découvrir, et celles qui nous sont révélées, font partie d'un système propre à résoudre tous les problèmes possibles ; mais elles ne sont pas destinées à nous le faire connoître, et l'Eglise n'approuve point les théologiens qui entreprennent de tout expliquer.

Je ne parle pas des philosophes païens, qui, en raisonnant sur des principes différens, sont tombés dans quelques-uns de ces systèmes, ou dans d'autres, tels que la métempsycope.

On voit, par cet exemple, combien il est impossible d'élever sur des principes abstraits un système qui embrasse toutes les parties d'une question. Cependant les philosophes ne balancent pas. Dans ces sortes de cas chacun a son système favori, auquel il veut que tous les autres cedent. La raison a peu de part au choix qu'ils font; d'ordinaire les passions décident toutes seules. Un esprit naturellement doux et bienfaisant, adoptera les principes qu'on tire de la bonté de Dieu, parce qu'il ne trouve rien de plus grand, de plus beau, que de faire du bien: ainsi ce doit être là le premier caractere de la Divinité, celui auquel tout doit se rapporter. Un autre dont l'imagination est grande, et les idées sont relevées, aimera mieux les principes qu'on emprunte de l'ordre et de la sagesse, parce que rien ne lui plaît davantage qu'un enchaînement de causes à l'infini, et une combinaison admirable de toutes les parties de l'univers, le malheur de toutes les créatures dût-il en être une suite nécessaire. Enfin

un caractere sombre, mélancolique, misanthrope, odieux à lui et aux autres, aura du goût pour ces mots *destin*, *fatalité*, *nécessité*, *hasard*; parce qu'inquiet, mécontent de lui et de tout ce qui l'environne, il est obligé de se regarder comme un objet de mépris et d'horreur, ou de se persuader qu'il n'y a ni bien ni mal, ni ordre ni désordre. Peut-il hésiter? Sagesse, honneur, vertu, probité; voilà de vains sons : destin, fatalité, hasard, nécessité; voilà son système.

Ce seroit trop présumer que de penser pouvoir corriger tous les hommes sur ce sujet. Quand la curiosité se trouve jointe à un peu d'imagination, on veut aussi-tôt porter la vue au loin, on veut tout embrasser, tout connoître. Dans ce dessein on néglige les détails, les choses à notre portée; on vole dans des pays inconnus, et on bâtit des systêmes. Il est cependant constant que pour se faire une vue générale et étendue, qui soit fixe et assurée, il faut commencer par se rendre familieres les vérités particulieres. Peut-être que tel qui s'est trouvé dans les premieres places, n'a été un esprit médiocre, que parce qu'il avoit négligé cette étude. Peut-être eût-il mérité les éloges dus aux plus grands-hommes,

s'il eût donné plus de soin à acquérir jusqu'aux moindres connoissances nécessaires aux emplois auxquels il se destinoit. Une sage conduite multiplieroit les talens et développeroit les génies.

Quelques physiciens commencent à sentir l'impossibilité où l'on est de faire de bons systèmes. Ils s'attachent uniquement à recueillir des phénomenes, parce qu'ils ont reconnu qu'il faut embrasser les effets de la nature, et en découvrir la dépendance mutuelle, avant de poser des principes qui les expliquent. L'exemple de leurs prédécesseurs leur a servi de leçon; ils veulent au moins éviter les erreurs où la manie des systèmes a entraîné. Qu'il seroit à souhaiter que le reste des philosophes les imitât!

Mais jusqu'ici on n'a travaillé qu'à augmenter le nombre des principes abstraits. Descartes, Mallebranche, Léibnitz et beaucoup d'autres, ont vu dans bien des maximes une fécondité que personne n'avoit remarquée avant eux. Qui sait même si quelque jour de nouveaux philosophes ne donneront pas naissance à de nouveaux principes? Combien de systèmes n'a-t-on pas faits? Combien n'en fera-t-on pas encore? Si du moins on en trou-

voit un qui fût reçu à-peu-près uniformément par tous ses partisans ! Mais quel fonds a-t-on pu faire sur des systèmes qui souffrent mille changemens, en passant par mille mains différentes ; qui, jouets du caprice, paroissent et disparoissent de la même maniere ; et qui se soutiennent si peu, que souvent on les peut également employer à défendre le pour et le contre ?

Que des hommes au sortir d'un profond sommeil, se voyant au milieu d'un labyrinthe, posent des principes généraux pour en découvrir l'issue, quoi de plus ridicule ? Voilà pourtant la conduite des philosophes. Nous naissons au milieu d'un labyrinthe, où mille détours ne sont tracés que pour nous conduire à l'erreur : s'il y a un chemin qui mene à la vérité, c'est précisément celui qui paroît mériter le moins notre confiance. Nous ne saurions donc prendre trop de précaution. Avançons lentement, examinons soigneusement tous les lieux par où nous passons, et connoissons-les si bien, que nous soyons en état de revenir sur nos pas. Il est plus important de ne nous trouver qu'où nous étions d'abord, que de nous croire trop légerement

hors du labyrinthe. Les chapitres suivans en seront la preuve.

CHAPITRE III.

Des abus des Systêmes abstraits.

Si je voulois réduire en système une matiere dont j'aurois approfondi tous les détails, je n'aurois qu'à remarquer les rapports de ses différentes parties, et à saisir ceux où elles seroient dans une si grande liaison, que les premieres connues suffiroient pour rendre raison des autres. Dès-lors j'aurois des principes dont l'application seroit si bien déterminée, qu'il ne seroit pas possible de les restreindre, ni de les étendre à des cas d'une nature différente. Mais quand on veut bâtir un système sur une matiere dont les détails sont totalement inconnus, comment fixer l'étendue des principes? et quand les principes sont vagues, comment les expressions auront-elles quelque précision? Si cependant bien prévenu que je ne puisse acquérir des connoissances que par cette voie, je m'y livre

tout entier ; si je pose principes sur principes, si je tire conséquences sur conséquences, bientôt m'en imposant à moi-même, j'admirerai la fécondité de cette méthode ; je m'applaudirai de mes prétendues découvertes, et je ne douterai pas un instant de la solidité de mon système : les principes m'en paroîtront naturels, les expressions simples, claires et précises, et les conséquences parfaitement bien tirées. Ainsi le premier abus des systêmes, celui qui est la source de beaucoup d'autres, c'est que nous croyons acquérir de véritables connoissances, lorsque nos pensées ne roulent que sur des mots qui n'ont point de sens déterminé.

Bien plus, c'est que prévenus par la facilité et par la fécondité de cette méthode, nous ne songeons pas à rappeler à l'examen les principes sur lesquels nous avons raisonné. Au contraire, bien persuadés qu'ils sont la source de toutes nos connoissances, plus nous les employons, moins nous avons de scrupule. Si nous en osions douter, à quelle vérité pourrions-nous prétendre? Voilà ce qui a consacré cette maxime singuliere, *qu'il ne faut pas mettre les principes en question :* maxime d'un abus d'autant plus grand, qu'il n'y a

point d'erreur où elle ne puisse entraîner.

Cet axiôme, tout déraisonnable qu'il est; une fois adopté, il est naturel de penser qu'on ne doit plus juger d'un système que par la maniere dont il rend raison des phénomenes. Fût-il fondé sur les idées les plus claires et les plus sûres, s'il manque par cet endroit, il le faut rejeter; et on doit adopter un système absurde, lorsqu'il explique tout. Tel est l'excès d'aveuglement où l'on est tombé: j'en donnerai pour exemple ce que Bayle a écrit sur le manichéisme.

« Les idées, dit-il, (1) les plus *sûres* (2) et » les plus *claires* de l'ordre nous apprennent » qu'un Etre qui existe par lui-même, qui est » nécessaire, qui est éternel, doit être unique, infini, tout-puissant; et doué de » toutes sortes de perfections. Ainsi, en consultant ces idées on ne trouve rien *de plus* » *absurde* que l'hypothese de deux principes » éternels et indépendans l'un de l'autre, » dont l'un n'ait aucune bonté et puisse » arrêter les desseins de l'autre. Voilà ce que

(1) Manichéens.

(2) Je mets en italique les expressions qu'il faut principalement remarquer.

» j'appelle les raisons *a priori*. Elles nous » conduisent nécessairement à rejeter cette » hypothese, et à n'admettre qu'un principe » de toutes choses. S'il ne falloit que cela » pour la bonté d'un système, le procès seroit » vidé à la confusion de Zoroastre et de tous » ses sectateurs. Mais il n'y a point de système » qui, pour être bon, n'ait besoin de ces » deux choses; l'une, que les idées en soient » distinctes; l'autre, qu'il puisse rendre raison » des phénomenes ».

Ces deux choses sont en effet également essentielles. Si les idées claires et sûres ne suffisent pas pour expliquer les phénomenes, on n'en sauroit faire un système; on doit se borner à les regarder comme des vérités qui appartiennent à une science dont on ne connoît encore qu'une petite partie. Si des idées sont absurdes, rien ne seroit moins raisonnable que de les prendre pour principes; ce seroit vouloir expliquer des choses qu'on ne comprendroit pas par d'autres dont on concevroit toute la fausseté. De-là il faudroit conclure qu'en supposant que le système de l'unité de principe ne suffise pas pour l'explication des phénomenes, ce n'est pas une raison d'admettre comme vrai celui des

Manichéens : il lui manque une condition essentielle.

Mais Bayle raisonne bien différemment. Dans le dessein de faire conclure qu'il faut recourir aux lumieres de la révélation pour ruiner le système des Manichéens, comme s'il étoit nécessaire de la révélation pour détruire une opinion qu'il convient être contraire aux idées les plus claires et les plus sûres, il feint une dispute entre Melissus et Zoroastre, et fait ainsi parler ce dernier.

« Vous me surpassez dans la beauté des » idées et dans les raisons *a priori*, et je vous » surpasse dans les explications des phéno- » menes et dans les raisons *a posteriori ;* et » puisque le principal caractere du bon sys- » tême est d'être capable de donner raison » des expériences, et que la seule incapacité » de les expliquer est une preuve qu'une » hypothese n'est point bonne, quelque belle » qu'elle paroisse d'ailleurs, demeurez d'ac- » cord que je frappe au but en admettant » deux principes, et que vous n'y frappez » pas, vous qui n'en admettez qu'un ».

Bayle en supposant que le principal caractere d'un système est de rendre raison des phénomenes, adopte un préjugé des plus

généralement reçus, et qui est une suite du principe, *qu'il ne faut pas mettre les principes en question.* Il est aisé de donner à Melissus une réponse plus raisonnable que l'argument de Zoroastre.

« Si les raisons *a priori* de deux systèmes, » lui ferois-je dire, étoient également bonnes, » il faudroit donner la préférence à celui qui » expliqueroit les phénomenes. Mais si l'un » est fondé sur des idées claires et sûres, » et l'autre sur des idées absurdes, il ne » faut pas tenir compte au dernier de » rendre raison des phénomenes; il ne peut » devoir cet avantage qu'à ce qu'il y a de » défectueux dans ses principes. Par consé- » quent toutes les explications qu'il donne » sont également défectueuses. L'absurdité » des principes est donc une preuve qu'une » hypothese n'est point bonne. Il est donc » démontré que vous ne frappez pas au but.

» Quant à ce que vous dites qu'une » supposition est mauvaise par la seule in- » capacité d'expliquer les phénomenes, je » distingue : elle est mauvaise si cette in- » capacité vient du fond de la supposition » même, ensorte que par sa nature elle soit » insuffisante à l'explication des phénomenes.

» Mais si son incapacité vient des bornes de » notre esprit, et de ce que nous n'avons » pas encore acquis assez de connoissances » pour la faire servir à rendre raison de tout, » il est faux qu'elle soit mauvaise. Par exem- » ple, je ne reconnois qu'un premier prin- » cipe, parce que de votre aveu c'est l'idée » la plus claire et la plus sûre : mais inca- » pable de pénétrer les voies de cet Etre » suprême, mes lumieres ne me suffisent » point pour rendre raison de ses ouvrages. » Je me borne à recueillir les différentes » vérités qui viennent à ma connoissance, et » je n'entreprends pas de les lier et d'en faire » un système qui explique toutes les contra- » dictions que vous vous imaginez voir dans » l'univers. Quelle nécessité en effet pour la » vérité du système que Dieu s'est prescrit, » que je le puisse comprendre ? Convenez » donc que de ce qu'avec un seul principe, » je ne puis pas rendre raison des phéno- » menes, vous n'êtes pas en droit de conclure » qu'il y en ait deux ».

Il faudroit être bien prévenu, pour ne pas sentir combien le raisonnement de Melissus est plus solide que celui de Zoroastre.

Les physiciens n'ont pas peu contribué à

donner cours à ce principe, *qu'il suffit pour un système de rendre raison des phenomenes.* On ne peut en effet leur en demander davantage, parce qu'il ne leur est pas possible de connoître évidemment, ni même probablement, par quelles voies Dieu a créé et conserve l'univers. Mais si l'on en veut conclure que, pour faire un système, on peut poser toutes sortes de principes, prendre les plus absurdes comme les plus évidens, et faire une complication de causes sans raison, quel mérite peut-il y avoir dans des ouvrages de cette espece ? mériteroient-ils même d'être réfutés, s'ils n'étoient défendus par des auteurs dont le nom peut imposer ?

Cependant quelque sensible que soit un pareil abus, il suffit d'être versé dans la lecture des philosophes, pour être convaincu du peu de précaution qu'ils apportent à l'éviter. Voici comment se conduisent ceux qui veulent faire un système ; et qui n'en veut pas faire ! Prévenus pour une idée souvent sans trop savoir pourquoi, ils prennent d'abord tous les mots qui paroissent y avoir quelque rapport. Celui, par exemple, qui veut travailler sur la métaphysique se saisit de ceux-ci : *être*, *subtance*, *essence*, *nature*,

attribut, *propriété*, *mode*, *cause*, *effet*, *liberté*, *éternité*, etc. Ensuite, sous prétexte qu'on est libre d'attacher aux termes les idées qu'on veut, il les définit suivant son caprice; et la seule précaution qu'il prenne, c'est de choisir les définitions les plus commodes pour son dessein. Quelque bizarres que soient ces définitions, il y a toujours entre elles des rapports : le voilà donc en droit d'en tirer des conséquences et de raisonner à perte de vue. S'il repasse sur la chaîne des propositions qu'il s'est forgée par ce moyen, il aura de la peine à se persuader que des définitions de mots puissent mener aussi loin; d'ailleurs il ne sauroit soupçonner qu'il ait médité en pure perte. Il conclut donc que les définitions de mot sont devenus des définitions de chose, et il admire la profondeur des découvertes qu'il croit avoir faites. Mais il ressemble, comme le remarque Locke en pareil cas, à des hommes qui sans argent et sans connoissance des especes courantes compteroient de grosses sommes avec des jetons, qu'ils appelleroient louis, livre, écu. Quelques calculs qu'ils fissent, leurs sommes ne seroient jamais que des jetons : quelque raisonnement que fasse un philosophe, tel

que celui dont je parle, ses conclusions ne seront jamais que des mots.

Voilà donc la plupart, ou plutôt tous les systêmes abstraits qui ne roulent que sur des sons. Ce sont pour l'ordinaire les mêmes termes par-tout ; mais parce que chacun se croit en droit de les définir à sa maniere, il arrive que des mêmes principes on tire des conséquences bien différentes. « Par exemple, » que l'homme soit le sujet sur lequel on » veut démontrer quelque chose par le moyen » de ces premiers principes, et nous verrons » que tant que la démonstration dépendra » de ces principes, elle ne sera que verbale, » et ne nous fournira aucune proposition » certaine, véritable et universelle, ni au- » cune connoissance de quelque être existant » hors de nous. Premierement un enfant » s'étant formé l'idée d'un homme, il est » probable que son idée est justement sem- » blable au portrait qu'un peintre fait des » apparences visibles, qui, jointes ensem- » ble, constituent la forme extérieure d'un » homme ; de sorte qu'une telle complication » d'idées unies dans son entendement, cons- » titue cette particuliere idée complexe qu'il » appelle *homme* ; et comme le *blanc* ou la

» *couleur de chair* fait partie de cette idée, » l'enfant peut démontrer en vertu de ce » principe, *il est impossible qu'une chose soit et* » *ne soit pas*, qu'un negre n'est pas un homme, » sa certitude étant fondée sur la perception » claire et distincte qu'il a des idées de *noir* » et de *blanc*, qu'il ne peut confondre. Vous » ne sauriez non plus démontrer à cet enfant » ou à quiconque a une telle idée qu'il dé- » signe par le nom d'homme, qu'un homme » ait une ame, parce que son idée d'homme » ne renferme en elle-même aucune telle » notion; et par conséquent c'est un point qui » ne peut lui être prouvé par le principe, » *ce qui est, est*, mais qui dépend de consé- » quences et d'observations, par le moyen » desquelles il doit former son idée com- » plexe, désignée par le mot *homme*.

» En second lieu, un autre qui en formant » la collection de l'idée complexe qu'il » appelle *homme*, est allé plus avant, et qui » a ajouté à la forme extérieure le *rire* et le » *discours raisonnable*, peut démontrer que » les enfans qui ne font que de naître, et les » imbécilles, ne sont pas des hommes, par le » moyen de cette maxime : *il est impossible* » *qu'une chose soit et ne soit pas*. Et en effet

il

» il m'est arrivé de discourir avec des per-
» sonnes fort raisonnables, qui m'ont nié
» que les enfans et les imbécilles fussent
» hommes ».

» En troisieme lieu, peut-être qu'un autre
» ne compose son idée complexe qu'il ap-
» pelle *homme*, que des idées de corps en
» général, et de la puissance de parler et de
» raisonner, et en exclut entierement la forme
» extérieure (1). Et un tel homme peut dé-
» montrer qu'un homme peut n'avoir point
» de mains et avoir quatre pieds, puisqu'au-
« cune de ces deux choses ne se trouve ren-
» fermée dans son idée d'*homme* : et dans
» quelque corps ou figure qu'il trouve la
» faculté de parler jointe à celle de raison-
» ner, c'est-là un homme à son égard, parce
» qu'ayant une connoissance évidente d'une

---

(1) « Je puis bien concevoir un homme sans mains,
» sans pieds; et je le concevrois même sans tête, si l'expé-
» rience ne m'apprenoit que c'est par-là qu'il pense. C'est
» donc la pensée qui fait l'être de l'homme, et sans quoi
» on ne peut le concevoir. Pensées de Pascal, chap. 23,
» n°. 1 ».

» telle idée complexe, il est certain que *ce* » *qui est est* (1) ».

J'ai rapporté au long cet exemple de Locke, parce qu'il montre sensiblement combien l'usage des principes abstraits est ridicule. Ici il est aisé de s'en convaincre, parce qu'on les applique à des choses qui nous sont familieres. Mais quand il s'agit des idées abstraites de la Métaphysique, des expressions peu déterminées dont cette science est remplie, qu'on juge des contradictions et des absurdités où ils font tomber. Pour moi, il me paroît que parmi les Métaphysiciens, tout n'est que dispute de mots; et que quiconque sauroit déterminer ses idées, dissiperoit tous le cahos de la Métaphysique.

Mais la méthode que je blâme est trop accréditée pour n'être pas encore long-tems

(1) Locke, Essai sur l'entendement humain, livre 4, chapitre 7, §. 16, 17 et 18. On voit que ce philosophe a connu un des principaux abus des principes abstraits. Voila à quoi peut se réduire tout ce qu'il dit à ce sujet. Il eût été à souhaiter qu'il eût entrepris de démêler tout l'artifice des systêmes qui portent sur ces sortes de principes.

un obstacle au progrès de l'art de raisonner. Propre à démontrer à notre choix toutes sortes d'opinions, elle flatte également toutes les passions : elle éblouit l'imagination par la hardiesse des conséquences où elle conduit ; elle séduit l'esprit, parce qu'on ne réfléchit pas quand l'imagination et les passions s'y opposent ; et par des suites nécessaires, elle fait naître et nourrit l'entêtement pour les erreurs les plus monstrueuses, l'amour pour la dispute, l'aigreur avec laquelle on la soutient, l'éloignement pour la vérité, ou le peu de sincérité avec laquelle on la recherche. Enfin, si on se trouve un esprit de critique, on commence à appercevoir les incertitudes où elle jette. Alors persuadé qu'il ne peut pas y avoir de meilleure méthode, on n'adopte plus aucun système, on tombe dans une autre extrémité, et on assure qu'il n'est point de connoissances auxquelles il nous soit permis de prétendre.

Si les philosophes ne s'appliquoient qu'à des matieres de pure spéculation, on pourroit s'épargner la peine de critiquer leur conduite. C'est bien la moindre chose qu'on permette aux hommes de déraisonner, quand leurs erreurs ne tirent pas à conséquence.

Mais il ne faut pas s'attendre à les trouver plus sages, lorsqu'ils ont à méditer sur des sujets de pratique. Les principes abstraits sont une source abondante en paradoxes, et les paradoxes sont d'autant plus intéressans, qu'ils se rapportent à des choses d'un plus grand usage. Quels abus, par conséquent, cette méthode n'a-t-elle pas dû introduire dans la morale et dans la politique !

La morale est l'étude de peu de Philosophes, c'est peut-être un bonheur. La politique est la proie d'un plus grand nombre d'esprits, soit parce qu'elle flatte l'ambition, soit parce que l'imagination se plaît davantage dans les grands intérêts qui en sont l'objet. D'ailleurs il y a peu de citoyens qui ne prennent quelque part au gouvernement. Malheureusement pour les peuples, cette science devoit donc avoir plus de principes abstraits qu'aucune autre.

L'expérience n'apprend que trop combien les maximes politiques, qui ne sont vraies que dans certaines circonstances, deviennent dangereuses, lorsqu'on les prend pour regle générale de conduite; et personne n'ignore que les projets de ceux qui gouvernent, ne sont défectueux que parce qu'ils portent

sur des principes où l'on ne saisit qu'une partie de ce qu'on devroit embrasser en entier. L'histoire instruit des abus de ces systêmes.

CHAPITRE IV.

Premier et second exemples sur l'abus des Systêmes abstraits.

Les philosophes doivent plus leur réputation à l'importance des sujets dont ils s'occupent, qu'à la maniere dont ils les traitent. Peu de personnes sont en droit d'avoir du mépris pour l'aveuglement qui leur fait faire si fréquemment des tentatives au-dessus de leurs forces; et le commun des hommes doit les croire grands, parce qu'ils s'appliquent à de grands objets. Dans cette prévention on écarte tous les soupçons qu'on pourroit avoir sur leurs lumieres, et on rejette sur la profondeur des matieres l'obscurité de leurs écrits. D'ailleurs il faut tant d'attention pour être en garde contre une notion vague,

contre un mot vide de sens, contre une équivoque, qu'on a bien plutôt fait d'admirer que de critiquer. Aussi plus les questions que les philosophes agitent sont difficiles, plus leur réputation est à l'abri. Ils le sentent eux-mêmes; et sans trop s'en rendre raison, ils sont portés, comme par instinct, à fouiller parmi les choses que la nature s'efforce de nous cacher. Mais retirons-les pour quelques momens de ces abîmes, où ils ne peuvent que se perdre; appliquons leur maniere de raisonner à des objets familiers, les défauts de leur conduite deviendront sensibles. Dans cette vue, j'ai choisi pour ce chapitre deux exemples dont le ridicule sautera aux yeux de tout le monde. Les préjugés les plus populaires m'en fourniront pour le suivant. Dans un autre je rapporterai des erreurs qu'il semble que le peuple et les philosophes se disputent. Enfin j'exposerai des opinions qui, pour n'appartenir qu'à ces derniers, n'en sont ni moins fausses, ni moins ridicules. Mon objet, dans ce plan, est de faire sentir que le philosophe et l'homme du peuple s'égarent par les mêmes causes. Ce sera une confirmation de ce que j'ai déjà prouvé

ailleurs (1). J'apporterai un grand nombre d'exemples, parce que rien ne me paroît plus important que de détruire la prévention où l'on est pour les systèmes abstraits.

Un aveugle-né, après bien des questions et bien des méditations sur les couleurs, crut enfin appercevoir dans le son de la trompette l'idée de l'écarlate. Sans doute il ne falloit que lui donner des yeux pour lui faire connoître combien sa confiance étoit mal fondée.

Si nous voulons rechercher la maniere dont il avoit raisonné, nous y reconnoîtrons celle des philosophes. J'imagine que quelqu'un lui avoit dit que l'écarlate est une couleur brillante et éclatante; et il fit ce raisonnement. J'ai l'idée d'une chose brillante et éclatante dans le son de la trompette. L'écarlate est une chose brillante et éclatante. Donc j'ai l'idée de l'écarlate dans le son de la trompette.

Sur ce principe, cet aveugle auroit également pu se former des idées de toutes les autres couleurs, et établir les fonde-

(1) Essai sur l'origine des connoissances humaines, seconde partie, section 2, chap. 1.

mens d'un systéme, dans lequel il auroit démontré, 1°. qu'on peut exécuter des airs avec des couleurs comme avec des sons; 2°. qu'on peut faire un concert avec des corps différemment colorés comme avec des instrumens; 3°. qu'on peut voir des airs, comme on les peut entendre. 4°. qu'un sourd peut danser parfaitement en mesure; et peut-être encore mille choses toutes plus neuves et plus curieuses les unes que les autres.

Il ne manqueroit pas de faire valoir son système par les avantages qu'on en pourroit retirer; il exagéreroit l'inconvénient du défaut d'oreille dans ceux qui font profession de danser et de chanter : il n'oublieroit à ce sujet aucun lieu commun, et il nous apprendroit comment nous pourrions faire suppléer les yeux aux oreilles. Que ne diroit-il pas sur la maniere de mêler ces deux harmonies, sur l'art d'apprécier le rapport des couleurs aux sons, et sur les effets merveilleux que devroit produire une musique qui iroit tout à-la-fois à l'ame par deux sens? Avec quelle sagacité ne conjectureroit-il pas qu'on en trouvera vraisemblement une qui arrivera encore à elle par un plus grand nombre? et avec quelle modestie ne laisseroit-il pas à de

plus habiles que lui le succès de cette découverte ? Il admireroit, sans doute, qu'il n'eût été donné qu'à lui de découvrir des choses échappées à tous ceux qui voient. Il se confirmeroit dans ses principes, en considérant les conséquences qu'il en auroit tirées, et il ne manqueroit pas d'être regardé comme un génie par ceux qui, comme lui, seroient privés de la vue : mais son triomphe ne seroit que pour des aveugles.

Il y a de l'harmonie dans les couleurs, c'est-à-dire que les sensations que nous en avons se font avec certains rapports et certaines proportions agréables. Par cette raison il y en a aussi dans les choses du toucher, de l'odorat et du goût : mais quiconque voudroit faire des airs pour chacun de ces sens, feroit connoître qu'il s'attache plus au son d'un mot qu'à sa signification.

En vérité, l'établissement d'un pareil système auroit à peine de quoi surprendre. On a toujours été porté à supposer une véritable musique par-tout où l'on a pu faire usage du mot *harmonie*. N'est-ce pas sur ce fondement qu'on a cru que les astres formoient par leur mouvement un concert parfait ? On ne manqueroit pas même de raisons propres à confir-

mer cette vision, pour peu qu'on voulût appliquer son imagination à découvrir quelques rapports entre les élémens de la musique et les parties de ce monde. Je le vais faire, et je tirerai de-là mon second exemple.

C'est une chose évidente, remarquerai-je d'abord, que s'il y a sept tons dans la musique, il y a aussi sept planetes. En second lieu, je puis supposer que qui appercevroit la grandeur de ces planetes, leurs distances, ou d'autres qualités, trouveroit entre elles une proportion semblable à celle qui doit être entre sept corps sonores qui sont dans l'ordre diatonique. Cela posé, (car on peut supposer tout ce qui n'est pas impossible: et qui d'ailleurs pourroit prouver le contraire?) rien n'empêcheroit de reconnoître que les corps célestes forment un concert parfait.

Nous devrions même être d'autant plus portés à recevoir cette proposition pour vraie, qu'elle deviendroit un principe riche et fécond, qui nous meneroit à des découvertes où sans ce secours nous n'aurions osé aspirer.

Tout le monde convient que les étoiles fixes sont autant de soleils: je n'ai garde de rien avancer qu'on puisse me contester. Or il seroit sans doute curieux de savoir combien chaque

étoile éclaire de planetes. On avouera avec moi que jusqu'ici aucun astronome ni physicien n'a pu être capable de résoudre cette question : mais dans mon système la chose s'expliqueroit d'une façon toute simple et toute naturelle. Car s'il y a une harmonie parfaite parmi les corps célestes, et s'il n'y a que sept tons fondamentaux dans la musique, il ne doit y avoir que sept planetes fondamentales autour de chaque étoile.

Que si quelque esprit inquiet, et peu accoutumé à saisir et à goûter ces sortes de vérités, s'avisoit de penser qu'il peut y en avoir davantage, je lui réponds que ce qu'il prend pour des planetes fondamentales ne sont que des satellites.

Au reste, pour qui seroit cette musique? Je vois ici qu'il y a des créatures dont la taille est prodigieusement au-dessus de la nôtre. Sans doute que celles qui sont destinées à jouir de cette harmonie céleste ont des oreilles proportionnées à ces concerts ; et par conséquent plus grandes que les nôtres, plus grandes que celles d'aucun philosophe. Heureuse découverte ! Mais encore leurs oreilles sont en proportion avec les autres parties de leur corps. La taille de ces créatures surpasse donc

la nôtre, autant que les cieux surpassent les salles de nos concerts. Quelle taille immense! Voilà où *l'imagination s'étonne, voilà où elle se perd : preuve convaincante qu'elle n'a point de part aux découvertes que je viens de faire.* Elles sont l'ouvrage de *l'entendement pur, ce sont des vérités toutes spirituelles* (1)

---

(1) Je joins ici les conjectures d'un homme célebre sur les habitans des planetes ; elles prouvent qu'il n'y a rien d'exagéré dans le ridicule des systêmes que je viens d'imaginer.

L'analogie fait juger que les planetes sont habitées. On sait avec quelle grace cet argument est développé dans la *pluralité des mondes*. Mais M. de Fontenelle est trop philosophe pour tirer d'un principe des conséquences auxquelles il ne conduit pas. MM. Huyghens et Wolf n'ont pas été aussi sages. Selon eux les astres sont peuplés d'hommes comme nous, et le dernier croit même avoir de bonnes raisons pour déterminer jusqu'à la taille de leurs habitans. *Il est à mon égard* (dit-il, élément. astron. Genev., 1735, part. II), *presque hors de doute que les habitans de Jupiter sont beaucoup plus grands que ceux de la terre ; il faut que ce soit des géans. En effet la prunelle se dilate ou se rétrécit suivant que la lumiere est plus vive ou plus foible. Or la lumiere dans Jupiter est, à la même hauteur du soleil, plus foible que sur la terre ; car Jupiter est beaucoup plus éloigné du soleil. Par*

Raillerie à part, car je ne sais si l'on me pardonnera ce badinage dans un ouvrage

---

conséquent les habitans de cette planete doivent avoir la prunelle plus grande que ceux de la terre. Or l'expérience montre sensiblement que la prunelle est en proportion avec l'œil, et l'œil avec le reste du corps; ensorte que les animaux qui ont de plus grandes prunelles ont de plus grands yeux; et qu'ayant de plus grands yeux, ils ont le corps plus grand. Les habitans de Jupiter sont donc plus grands que nous. Je ne manque pas même de raisons pour prouver qu'ils sont de la taille d'Og, roi de Bazan, dont le lit, au rapport de Moïse, avoit en longueur neuf coudées et quatre en largeur. Car la distance de Jupiter au soleil est à la distance de la terre au soleil comme 26 à 5. La quantité de la lumiere solaire dans Jupiter est donc à la quantité de la lumiere solaire sur la terre comme 5 fois 5 à 26 fois 26. Mais l'expérience apprend que la prunelle se dilate à proportion moins que la quantité de la lumiere ne diminue; autrement un objet éloigné et un plus proche pourroient paroître également éclairés; le premier, cependant, le paroît beaucoup moins. Il faut donc que la prunelle des habitans de Jupiter, dans le plus grand rétrécissement comme dans la plus grande dilatation, soit moins grande par rapport à celle des habitans de la terre, que 26 fois 26 ne l'est par rapport à 5 fois 5 (j'ai étendu un peu ici le raisonnement de l'auteur, parce qu'il ne m'a pas paru assez bien développé); *d'où il s'ensuit que le diametre de la prunelle des habitans de Jupiter*

aussi sérieux, ce n'est qu'avec beaucoup de précaution que les hommes devroient se servir d'expressions méthaphoriques. Bientôt on oublie que ce ne sont que des métaphores, on les prend à la lettre, et on tombe dans des erreurs ridicules.

En général, rien n'est plus équivoque que le langage que nous employons pour parler de nos sensations. Le mot *doux*, par exemple,

---

sera moins grand, par rapport à celui de la prunelle des habitans de la terre, que 26 ne l'est par rapport à 5; car les grandeurs des prunelles sont comme les quarrés des diametres.

Imaginons donc que le rapport des deux diametres soit celui de 10 à 26, ou de 5 à 13, cela posé, la taille des habitans de la terre étant ordinairement de cinq pieds parisiens $\frac{1}{2}$ ou de 7515 particules, dont le pied parisien en contient 1440 (je me trouve de cette grandeur-là), on verra que la taille ordinaire aux habitans de Jupiter doit être de 19539 particules, ou de 13 pieds $\frac{819}{1440}$. Or, suivant M. Eisenschmid, la coudée hébraïque contient 2389 particules du pied parisien: la longueur du lit du géant dont parle Moïse, est donc de 21456 particules. Retranchons-en un pied, ou 1440 particules, il en reste pour la taille d'Og 20016, ou 13 pieds $\frac{1296}{1440}$. On voit combien approche de cette mesure la taille des habitans de Jupiter, puisqu'elle est de 13 pieds $\frac{819}{1440}$.

ne présente rien de précis. Une chose peut être douce en bien des manieres ; à la vue, au goût, à l'odorat, à l'ouïe, au toucher, à l'esprit, au cœur, à l'imagination. Dans tous ces cas c'est un sens si différent, qu'on ne sauroit juger de l'un par l'autre. Il en est de même du mot *harmonie* et de beaucoup d'autres.

CHAPITRE V.

TROISIEME EXEMPLE.

De l'origine et des progrès de la Divination.

L'ESPRIT du peuple est systématique comme celui du philosophe, mais il n'est pas aussi facile de démêler les principes qui l'égarent. Ses erreurs s'accumulent en si grand nombre, et se tiennent par des analogies quelquefois si fines, qu'il n'est pas lui-même capable de reconnoître son ouvrage dans les systémes qu'il a formés. L'histoire de la divination est un exemple bien sensible. Je vais exposer par quelle suite d'idées tant de superstitions ont pu prendre naissance.

Si la vie de l'homme n'avoit été qu'une

sensation non interrompue de plaisir ou de douleur, heureux dans un cas sans aucune idée de malheur, malheureux dans l'autre sans aucune idée de bonheur, il eût joui ou souffert; et comme si telle eût été sa nature, il n'eût point regardé autour de lui pour découvrir si quelque être veilloit à sa conservation, ou travailloit à lui nuire. C'est le passage alternatif de l'un à l'autre de ces états qui l'a fait réfléchir qu'il n'est jamais si malheureux que sa nature ne lui permette d'être quelquefois heureux; et qu'aussi il n'est jamais si heureux qu'il ne puisse devenir malheureux. De-là l'espérance de voir la fin des maux qu'il souffre, et la crainte de perdre un bien dont il jouit. Plus il remarque cette alternative, plus il voit qu'il ne dispose pas des causes qui la produisent. Chaque circonstance lui apprend la dépendance où il est de tout ce qui l'environne; et quand il saura conduire sa réflexion, pour remonter des effets à leur vrai principe, tout lui indiquera ou lui démontrera l'existence du premier des êtres.

Parmi les maux auxquels nous sommes exposés, il en est dont la cause se manifeste, et d'autres que nous ne savons à quoi attribuer. Ceux-ci furent une source de conjectures

tures pour ces esprits qui croient interroger la nature, lorsqu'ils ne consultent que leur imagination. Cette maniere de satisfaire sa curiosité, encore aujourd'hui si ordinaire, étoit la seule pour des hommes que l'expérience n'avoit point éclairés ; c'étoit alors le premier effort du génie. Tant que les maux ne furent que particuliers, aucune de ces conjectures ne se répandit assez pour devenir l'opinion générale. Mais sont-ils plus communs ? Est-ce la peste, par exemple, qui ravage la terre ? Ce phénomene fixe l'attention de tout le monde, et les hommes à imagination ne manquent pas de faire adopter les systêmes qu'ils se sont faits. Or à quelle cause des esprits encore grossiers pouvoient-ils rapporter les maux dont on étoit accablé, sinon à des êtres qui se trouvent heureux en faisant le malheur du genre-humain ?

Cependant il eût été cruel d'avoir toujours à craindre. Aussi l'espérance ne tarda pas à modifier ce systême. Elle fit imaginer des êtres plus favorables, et plus capables de contrebalancer la puissance des premiers. On se crut donc l'objet de leur amour, comme on se croyoit l'objet de la haine des autres.

On multiplia ces deux sortes d'êtres suivant

les circonstances. L'air en fut rempli, ce furent les esprits aériens et les génies de toute espece. On leur ouvrit les maisons, ce furent les dieux Pénates. Enfin on les distribua dans les bois, dans les eaux, par-tout, parce que la crainte et l'espérance accompagnent partout les hommes.

Mais ce n'étoit pas assez de peupler la terre d'êtres amis ou ennemis. L'influence du soleil sur tout ce qui existe étoit trop sensible pour n'être pas remarquée. Sans doute cet astre fut mis de bonne heure au nombre des astres bienfaisans. On ne tarda pas non plus à supposer de l'influence à la lune ; peu-à-peu on en dispensa à toutes les étoiles qu'on eut occasion d'observer plus particulierement ; ensuite l'imagination donna à son gré un caractere de bonté et de malignité à cette influence, et dès-lors les cieux parurent concerter le bonheur ou le malheur du genre-humain. Il ne s'y passa plus rien qui ne devint intéressant ; on étudia les astres, et on rapporta à leurs différentes positions des effets différens. On ne manqua pas d'attribuer, par exemple, les plus grands événemens, les famines, les guerres, la mort des Souverains, etc. aux phénomenes les plus rares et les plus extraor-

dinaires, tels que les éclipses et les cometes : l'imagination suppose volontiers un rapport entre ces choses.

Si les hommes avoient pu considérer que tout est lié dans l'univers, et que ce que nous prenons pour l'action d'une seule de ses parties, est le résultat des actions combinées de toutes ensemble depuis les corps les plus grands jusqu'aux moindres atômes, ils n'auroient jamais songé à regarder une planete ou une constellation comme le principe de ce qui leur arrivoit; ils auroient senti combien il étoit peu raisonnable de n'avoir égard, dans l'explication d'un événement, qu'à la moindre partie des causes qui y ont contribué. Mais la crainte, premier principe de ce préjugé, ne permet pas de réfléchir : elle montre le danger, elle le grossit, et on se croit trop heureux de le pouvoir rapporter à une cause quelconque. C'est une espece de soulagement aux maux qu'on souffre : restât-il quelque doute, on se garde bien de l'écouter.

L'influence des astres fut donc reconnue, et il ne fut plus question que de partager entre eux la dispensation des biens et des maux. Voici sur quel fondement on fit ce partage.

Les hommes familiarisés avec le langage

des sons articulés, s'imaginerent que rien n'avoit été plus naturel que de donner aux choses les noms qui leur avoient d'abord été donnés. Ces sons leur parurent avoir un si grand rapport avec ce que les objets sont en eux-mêmes, qu'ils jugerent que les dieux seuls en avoient pu enrichir les langues; les philosophes mêmes, trop prévenus ou trop vains pour soupçonner les bornes de l'esprit humain, ne doutoient pas que les premiers inventeurs des langues n'eussent connu la nature des êtres. L'étude des noms devoit donc paroître un moyen très-propre à découvrir l'essence des choses.

Une autre raison a contribué à cette erreur. Les premiers noms ne furent pas toujours absolument arbitraires : comme le besoin les faisoit imaginer, on les choisit toutes les fois qu'on le put, relativement aux effets qu'on avoit à craindre ou à espérer de la part des objets. Dans ce cas, le nom indiquoit la caractere qu'on croyoit être celui de l'objet : c'est ce qu'on voit encore sensiblement dans les mots composés dont nous connoissons les racines. Tels sont *Thermometre*, *Barometre*, et plusieurs autres termes d'art. Mais cela ne peut avoir lieu que par rapport aux choses

d'usage, parce que ce sont les seules dont l'expérience apprenne à connoître l'action. Par la suite on jugea précipitamment qu'il en étoit de même dans tous les cas ; on chercha dans les noms qui avoient été donnés au hasard, s'ils n'avoient point rapport à quelque effet, et on décida de la nature des êtres sur les rapports les moins fondés.

Ces préjugés généralement répandus, il n'étoit pas difficile de déterminer l'influence qu'on pouvoit attribuer à chaque planete.

Des hommes qui s'étoient rendu célebres avoient été mis au rang des dieux, et on leur avoit conservé après leur apothéose le même caractere qu'ils avoient eu sur la terre. Soit que de leur vivant on eût par flatterie donné leurs noms à des astres, soit qu'on ne l'eût fait qu'après leur mort et pour marquer le lieu destiné à les recevoir, les mêmes noms furent communs aux divinités et aux étoiles.

Il ne falloit donc plus que consulter le caractere de chaque dieu pour deviner l'influence de chaque planete. Ainsi, Jupiter signifia les dignités, les grands soins, la justice, etc. ; Mars, la force, le courage, la vengeance, la témérité, etc. ; Vénus, la beauté, les graces, la volupté, l'amour du plaisir, etc.

En un mot, on jugea de chaque planete par l'idée qu'on s'étoit formée du Dieu dont elle portoit le nom. Quant aux signes, ils durent leur vertu aux animaux d'après lesquels ils avoient été nommés.

On ne s'arrêta pas là. Une vertu étant une fois attribuée aux astres, il n'y avoit plus de raison pour borner leur influence. Si cette planete produit tel effet, pourquoi ne produira-t-elle pas cet autre qui a quelque rapport avec le premier? pourquoi pas encore un troisieme qui en a également avec le second? L'imagination des astrologues passant de la sorte d'une analogie à l'autre, il n'est plus possible de découvrir les différentes liaisons d'idées dont se sont formés leurs systêmes. Il faudra enfin que la même planete produise des effets tout différens, et que les planetes les plus contraires en produisent de tout-à-fait semblables. Ainsi tout sera confondu par la même maniere de raisonner, qui avoit d'abord départi à chaque astre une vertu particuliere.

On ne pouvoit pas accorder indifféremment de l'influence à toutes les parties des cieux. Il étoit naturel de croire que celles où l'on ne remarquoit point de variation,

n'influent pas, ou que si elles influent, elles tendent à conserver toujours les choses dans le même état. C'est pourquoi les astrologues bornant tout aux révolutions du Zodiaque, n'ont communément attribué de l'influence qu'aux douze signes et aux planetes qui les parcourent.

Chaque planete ayant dans ce sytême une vertu qui lui est propre, il étoit naturel d'inférer qu'elles temperent mutuellement leur action, suivant le lieu du ciel qu'elles occupent, et les rapports où elles se trouvent.

De-là, on eût dû conclure que la vertu d'une planete change à chaque instant : mais il n'eût plus été possible de déterminer cette vertu, et l'astrologie fût devenue impraticable.

Ce n'étoit pas le compte des astrologues qui avoient intérêt à abuser de la simplicité des peuples, ni même de ceux qui agissant de bonne foi étoient les premiers trompés. On établit donc que, pour juger de l'influence des planetes, il n'étoit pas nécessaire de les observer dans tous les points du Zodiaque ; et on se borna aux douze lieux principaux qui avoient été partagés entre les signes.

Un autre obstacle fut levé de la même maniere. Ce n'étoit pas assez d'avoir déterminé la constellation où l'on doit observer chaque astre, il falloit encore décider si l'on doit avoir égard au lieu que nous occupons sur la terre. Quel fondement auroit-on pour supposer qu'une planete produit de semblables effets sur un Chinois et sur un François, puisque la direction de ses rayons n'est pas la même pour l'un et pour l'autre? Mais tant d'exactitude eût rendu les calculs trop embarrassans. Dans la distance où la terre est des cieux, on la considéra comme un point, et il fut arrêté que la différente direction des rayons est si peu de chose, qu'on doit la compter pour rien.

Mais ce qui pouvoit sur-tout embarrasser les astrologues, c'est que dans leur système les astres devroient influer sur un animal à chaque instant, c'est-à-dire, depuis celui où il est conçu jusqu'à celui où il cesse de vivre : ils ne voyoient pas de raisons pour suspendre cette action jusqu'à un certain tems marqué après la conception, ni pour l'arrêter entierement avant le moment de la mort.

Or les planetes passant alternativement d'un état où elles exercent toute leur puis-

sance, à un état où elles ne peuvent rien, elles auroient donc détruit successivement l'ouvrage l'une de l'autre ; nous aurions éprouvé toutes les vicissitudes que ce combat n'eût pas manqué de produire, et la suite des événemens eût été à-peu-près la même pour chaque homme. S'il y eût eu quelque différence, ce n'eût été qu'autant que les astres dont on auroit d'abord éprouvé l'influence, eussent fait des impressions si profondes qu'elles n'auroient jamais pu être entierement effacées. Alors, pour déterminer cette différence, il eût fallu s'assurer du moment de la conception, il eût même fallu remonter plus haut : car pourquoi n'eût-on pas dit que l'action des astres préparoit le germe longtems avant que l'animal fût conçu ?

On ne devine pas comment les astrologues auroient surmonté ces difficultés, si un préjugé ne fût venu à leur secours. Heureusement pour eux, on a de tout tems été persuadé que nous ne sommes dans le cours de la vie que ce que nous sommes nés. En conséquence ils établirent pour principe, qu'il suffisoit d'observer les astres par rapport au moment de la naissance. On sent combien cette maxime les mit à leur aise.

Cependant il étoit encore bien difficile de connoître exactement le moment de la naissance d'un homme. L'astronome le plus exact l'eût-il observé, on ne pouvoit pas s'assurer qu'il n'y eût quelque erreur. Or une erreur d'une minute, d'une seconde, ou de quelque chose de moins, suffit pour que l'influence ne soit pas la même. Mais les astrologues n'avoient garde de rechercher une précision qui auroit rendu leur art impraticable ; et ceux qui les consultoient, curieux qu'on leur dit l'avenir, étoient contens pourvu qu'on leur prédit quelque chose. On se bornoit donc ordinairement au jour et à l'heure de la naissance, comme si les événemens devoient être les mêmes pour tous ceux qui sont nés le même jour et à la même heure. Ceux qui se piquent d'être plus exacts, ne le sont pas davantage, ils n'ont que plus d'ostentation.

A mesure que ce système d'astrologie se formoit, on faisoit des prédictions. Dans le grand nombre quelques-unes furent confirmées par l'événement ; on s'en prévalut ; les autres ne porterent point coup à l'astrologie. On rejetoit tout sur les astrologues, qu'on supposoit ignorans ; ou s'ils passoient pour

habiles, on les excusoit, en attribuant à quelque méprise de calcul ce qui provenoit du vice même de l'art, ou même on n'y faisoit point d'attention. Quand une fois les hommes se livrent à la superstition, ils ne font plus de pas que pour aller d'égaremens en égaremens. Sur mille observations, neuf cents quatre-vingt-dix-neuf pourroient les tirer d'erreur; ils n'en font qu'une, et c'est celle qui les y retient. Ainsi la simplicité des uns, la mauvaise foi des autres, tout contribuoit à accréditer l'astrologie.

Il y a un artifice qui a souvent réussi aux astrologues, c'est de rendre leurs oracles d'une maniere obscure et équivoque, et de laisser à l'événement le soin de les éclaircir. Mais ils n'ont pas besoin toujours de tant d'adresse, et quelquefois ils n'attendent l'accomplissement de leurs prophéties, que de l'imagination de ceux qui en sont l'objet. Celles qui menacent de quelques malheurs, s'accomplissent plus communément que les autres, parce que la crainte a bien plus d'empire sur nous que l'espérance. Les exemples en sont communs.

Il y a donc du danger à faire tirer son horoscope quand on croit à l'astrologie.

J'ajoute qu'il y a même de l'imprudence quand on n'y croit pas. Si on me prédit des choses désagréables, qui aient quelque liaison avec les différentes circonstances où me fait naturellement passer le genre de vie que j'ai embrassé, chacune de ces circonstances me les rappellera malgré moi. Ces images tristes me troubleront plus ou moins, à proportion de la vivacité avec laquelle elles se retraceront. L'impression sera grande, sur-tout si dans l'enfance j'ai cru à l'astrologie; car l'imagination conservera sur moi, devenu raisonnable, l'empire qu'elle avoit quand je ne l'étois pas. En vain me dirai-je, il y a de la folie à m'inquiéter: assez philosophe pour connoître combien mon inquiétude est peu fondée, je ne le serai point assez pour la dissiper.

J'ai lu quelque part qu'un jeune homme destiné par sa naissance et par ses talens à avoir part au gouvernement de sa république, commençoit à y jouir de quelque considération. Par complaisance il accompagna deux ou trois de ses amis chez une devineresse. On le pressoit de se faire à son tour tirer son horoscope, mais inutilement. Aussi convaincu qu'on peut l'être de la futilité de cet

art, il ne répondit que par des railleries sur la sibylle. *Plaisantez, plaisantez*, répliqua cette femme piquée, *mais je vous apprends, moi, que vous perdrez la tête sur un échafaud.* Le jeune homme ne s'apperçut pas que dans le moment ce propos fit la moindre impression sur lui ; il en rit, et se retira sans trouble. Cependant son imagination avoit été frappée, et il fut fort étonné qu'à toute occasion la menace de la devineresse se retraçât à lui, et le tourmentât, comme s'il y eût ajouté foi. Il combattit long-tems cette folie; mais le moindre mouvement de la république la réveilloit, et rendoit tous ses efforts inutiles. Enfin il n'y trouva d'autre remede que de renoncer aux affaires, et de s'exiler de sa patrie pour aller vivre dans un gouvernement plus tranquille.

On pourroit conclure de-là que la philosophie consiste plus à nous méfier assez de nous-mêmes, pour éviter toutes les occasions où notre esprit peut être frappé, qu'à nous flatter que nous serons toujours les maîtres d'écarter les inquiétudes dont l'imagination peut être cause.

A peine les astrologues purent-ils citer

quelques prédictions justifiées par l'événement, qu'ils se vanterent qu'une longue suite d'observations déposoit en leur faveur.

Je ne m'arrêterai pas à détruire une pareille prétention, sa fausseté est manifeste. On ne peut disconvenir que l'exactitude des observations astrologiques ne dépende des connoissances acquises en astronomie. Les progrès que les modernes ont faits dans cette derniere science, montrent donc sensiblement pendant combien de siecles les astrologues ont été dans l'ignorance de bien des choses nécessaires à leur art.

Cependant on n'a pas hésité à faire des systêmes. Les Chaldéens et les Egyptiens avoient chacun leurs principes : les Grecs qui reçurent d'eux cet art ridicule, y firent des changemens, comme ils en ont fait à tout ce qu'ils ont emprunté des étrangers : les Arabes, à leur tour, traiterent l'astrologie des Grecs avec la même liberté, et transmirent aux modernes des systêmes auxquels chacun ajoute et retranche comme il lui plaît. Les astrologues ne conviennent plus que sur un point, c'est qu'il y a un art pour connoître l'avenir par l'inspection des astres. Quant aux loix qu'on doit suivre, chacun en

prescrit qui lui sont particulieres, et condamne celles des autres.

Le peuple cependant qui ne voyoit pas combien il régnoit peu d'intelligence parmi eux, croyoit que toutes les fables qu'on lui débitoit, étoient autant de vérités qu'une longue expérience avoit confirmées. Il ne doutoit point, par exemple, que les planetes ne se fussent partagé les jours, les nuits, les heures, les pays. les plantes, les arbres, les minéraux, et qu'enfin chaque chose étant sous la domination de quelque astre, le ciel ne fût un livre où l'on pouvoit lire tout ce qui devoit arriver aux empires, aux royaumes, aux provinces, aux villes et aux particuliers. On peut voir dans les ouvrages d'astrologie que ce partage n'a d'autre fondement, que quelque rapport imaginaire entre le caractere qu'on a donné aux astres, et les choses qu'on a voulu mettre sous la protection de chacun d'eux.

C'étoit beaucoup que d'avoir pourvu de la sorte au gouvernement du monde; mais il restoit encore un inconvénient, grand sans doute aux yeux des astrologues, c'est que les astres bienfaisans trouvoient quelquefois des obstacles à nous faire éprouver l'effet de

leur influence. On songea à y remédier ; et comme on croyoit que les astres étoient des dieux, ou qu'au moins ils étoient animés par des intelligences auxquelles le soin de notre monde étoit confié, on imagina qu'il n'y avoit qu'à les appeller à nous, et qu'à faire descendre ces esprits sur la terre : c'est ce qu'on nomma *évocation*.

On fit donc réflexion que les astres se plaisoient davantage dans les lieux d'où ils exerçoient une plus grande puissance, et qu'ils avoient une inclination particuliere pour les objets qui étoient sous leur protection. En conséquence on les invoqua au nom de ces choses ; et pour prier avec plus de vivacité, on se saisit d'une baguette avec laquelle on en traça les figures autour de soi, dans l'air, sur la terre, sur les murs, et sur les objets pour lesquels on imploroit le secours de ces intelligences. Telle est, je pense, la premiere origine de la magie. Cette superstition ayant vraisemblablement pris naissance dans un tems où le langage d'action étoit très-familier, il a été naturel qu'on attachât à certains mouvemens toute la vertu magique.

On fit plus : on considéra que s'il étoit important de pouvoir évoquer ces êtres, il l'étoit

l'étoit encore plus d'avoir toujours sur soi quelque chose qui nous assurât d'en éprouver continuellement les bienfaits. On raisonna sur les mêmes principes qu'on avoit eus jusqu'alors, et on conclut qu'il suffisoit de graver les mêmes figures qu'on avoit coutume de tracer pour les évoquer, et les prieres qu'on prononçoit. On ne douta point que cet artifice ne réussît, pourvu qu'on eût la précaution de choisir la pierre et le métal sympathiques à la planete dont on vouloit avoir continuellement le secours, de les graver le jour et l'heure qui lui sont consacrés, et de prendre sur-tout le moment qu'elle est dans l'endroit du ciel où elle jouit de toute sa puissance. Telle est l'origine des Abraxas et des Talismans.

Une autre cause contribua encore beaucoup à entretenir et à répandre de plus en plus ces préjugés.

L'établissement des letrres alphabétiques ayant entierement fait oublier la signification des hiéroglyphes, il fut aisé aux prêtres de faire passer aux yeux du peuple ces caracteres pour des choses sacrées qui cachoient les plus grands mysteres. Ils leur attribuerent donc telle vertu qu'il leur plut, et on eut

d'autant moins d'éloignement à les croire, qu'on ne doutoit point que les Dieux ne fussent les auteurs de la science hiéroglyphique, c'est-à-dire, d'une science qui devoit tout renfermer, par cette seule raison qu'on ne savoit pas ce qu'elle renfermoit. Par-là tous les caracteres hiéroglyphiques passerent peu-à-peu dans la magie, et ce systême n'en devint que plus fécond.

De cette magie réunie avec la science mystérieuse des hiéroglyphes, nacquirent d'autres superstitions.

Les hiéroglypes renfermoient des traits de toute espece : il n'y eut donc plus de ligne qui ne devînt un signe. Ainsi les magiciens, au-lieu de consulter le ciel, n'eurent plus qu'à observer la main des personnes qui s'adressoient à eux ; et ils purent leur promettre une bonne ou une mauvaise fortune, suivant le caractere des lignes qui y étoient gravées. Mais parce que leurs principes ne permettoient pas qu'il arrivât rien sans l'influence des astres, chaque ligne fut consacrée à quelqu'une des planetes. C'en fut assez pour lui attribuer les mêmes présages, et cet art n'en devint que plus facile à pratiquer. On lui donna le nom de *chiromancie*.

D'un côté, dans l'écriture hiéroglyphique, le soleil, la lune et les étoiles leur servoient à représenter les états, les empires, les rois, les grands ; l'éclipse et l'extinction de ces lumieres marquoient des désastres temporels ; le feu et l'inondation signifioient une désolation produite par la guerre ou par la famine ; un serpent indiquoit maladie ; une vipere, de l'argent ; des grenouilles, des imposteurs ; des perdrix, des personnes impies ; une hirondelle, affliction, mort : en un mot, il n'y avoit point d'objet connu qui ne servît à désigner quelque chose.

D'un autre côté l'imagination des hommes n'agit jamais dans le sommeil que pour faire différentes combinaisons des choses qui leur sont connues. Elle ne peut donc leur retracer que les mêmes objets qui étoient employés dans l'écriture hiéroglyphique. Cependant on ne pouvoit pas encore soupçonner que les songes fussent l'ouvrage de l'imagination. Quand il n'étoit question que des mouvemens que nous faisons avec connoissance et réflexion, on disoit, *ils sont les effets de notre volonté*, et on croyoit avoir tout expliqué. Mais les mouvemens involontaires paroissoient se passer en nous sans nous : à qui par

conséquent les attribuer, si ce n'est à un Dieu? Voilà donc les dieux également auteurs des hiéroglyphes et des songes; et on ne put pas douter qu'ils ne voulussent pendant le sommeil nous faire connoître leur volonté, lorsqu'ils tenoient avec nous le même langage qu'ils avoient établi pour l'écriture. Telle est l'origine de l'*onéirocritie*, ou de l'interprétation des songes (1).

Ce préjugé reçu, que les Dieux sont le principe de tous les mouvemens involontaires, on voit combien les hommes trouverent en eux de motifs de crainte et d'espérance. Un geste fait sans dessein, un pied avancé avant l'autre, un éternument, etc. devinrent pour eux d'un bon ou d'un mauvais présage (2).

Parmi les figures hiéroglyphiques il y avoit des oiseaux qui dirigeoient leur vol vers diffé-

---

(1) M. Warburthon donne à cet art la même origine. Essai sur les hiéroglyphes, §. 43.

(2) C'est peut-être de-là que vient l'usage de saluer ceux qui éternuent. On aura voulu leur montrer la part qu'on prenoit à un bon augure, ou prier les Dieux d'éloigner les maux dont un mauvais les menaçoit. C'est une explication que j'ai vue quelque part.

rentes parties du monde, ou qui paroissoient chanter. Dans les commencemens c'étoit là une écriture dont on se servoit pour signifier des choses toutes naturelles, telles que les changemens de saison, les vents, etc. Mais quand les hiéroglyphes furent devenus des choses sacrées, on crut qu'il y avoit du mystere; et c'est vraisemblablement d'après ce préjugé que les augures imaginerent de découvrir l'avenir par le vol et par le chant des oiseaux.

Les Dieux toujours occupés à éclairer les hommes sur l'avenir, devoient l'être encore plus particulierement dans le tems des sacrifices : il étoit même naturel de penser qu'ils frappoient la victime, et imprimoient jusques dans son sein des marques de colere ou de faveur. Il ne put donc pas être indifférent d'observer les circonstances des sacrifices, et sur-tout de fouiller dans les entrailles des animaux qu'on avoit immolés. Tels furent les fondemens de l'art des Aruspices.

Quoiqu'on ne révoquât en doute aucune de ces manieres de connoître l'avenir, on étoit trop curieux pour n'en pas sentir souvent l'insuffisance. On souhaita quelque chose de plus précis, et on fut favorisé par des circons-

tances qui donnerent lieu à des oracles. Quelques paroles échappées sans dessein à celui qui présidoit aux sacrifices, se trouverent par hasard avoir rapport au motif qui faisoit avoir recours aux Dieux; on les prit pour une inspiration. Ce succès donna occasion à plus d'une distraction de cette espece; et parce que moins on paroissoit maitre de ses mouvemens, plus ils sembloient venir d'un Dieu, on crut souvent ne devoir rendre des oracles qu'après être entré en fureur. C'est pourquoi on ne manqua pas de bâtir des temples dans les lieux où les exhalaisons de la terre avoient la propriété d'aliéner l'esprit. Ailleurs on employa d'autres moyens pour inspirer la fureur; enfin le peuple devenu de plus en plus superstitieux, ne demanda pas qu'on prît tant de précautions; et les prophéties faites de sang-froid devinrent fort ordinaires (1).

(1) Les oracles ont pu devoir leur naissance à différentes causes, suivant les divers pays. Voici à ce sujet une conjecture également naturelle et philosophique.

« Il y avoit sur le Parnasse un trou, d'où il sortoit une » exhalaison qui faisoit danser les chevres, et qui montoit » à la tête. Peut-être quelqu'un qui en fut entêté, se mit à

Il ne manquoit plus que de faire mouvoir et parler les statues des Dieux. En cela la fourberie des prêtres contenta la superstition des peuples. Les statues rendirent des oracles (1).

» parler sans savoir ce qu'il disoit, et dit quelque vérité. » Aussi-tôt il faut qu'il y ait quelque chose de divin dans » cette exhalaison, elle contient la science de l'avenir, » on commence à ne plus approcher de ce trou qu'avec » respect, les cérémonies se forment peu-à-peu. Ainsi » naquit apparemment l'oracle de Delphes; et comme il » devoit son origine à une exhalaison qui entêtoit, il falloit » absolument que la Pythie entrât en fureur pour prophétiser. Dans la plupart des autres oracles la fureur n'étoit » pas nécessaire. Qu'il y en ait une fois un d'établi, vous » jugez bien qu'il va s'en établir mille. Si les Dieux » parlent bien là, pourquoi ne parleroient-ils point ici? » Les peuples frappés du merveilleux de la chose, et » avides de l'utilité qu'ils en esperent, ne demandent » qu'à voir naître des oracles en tous lieux, et puis l'an» cienneté survient à tous les oracles, qui leur fait tous » les biens du monde ». *Histoire des Oracles, dissertation* 1, *chap.* 11. Je ne touche que légerement à cette partie de la divination, parce que M. de Fontenelle a parfaitement démêlé tout ce qui la concerne.

(1) La chose s'explique encore en disant que les démons rendoient eux-mêmes des oracles : mais cette cause est surnaturelle, et c'est aux théologiens à qui il appartient

L'imagination va vite quand elle s'égare, parce que rien n'est si fécond qu'un faux principe. Il y a des Dieux par-tout : ils disposent de tout. Donc il n'y a rien qui ne puisse servir à faire connoître le destin qui nous attend. Par ce raisonnement les choses les plus connues, comme les plus rares, tout devint, suivant les circonstances, d'un bon ou d'un mauvais augure. Les objets qui inspiroient de la vénération, ayant par-là quelque liaison avec l'idée qu'on a de la Divinité, parurent sur-tout les plus propres à satisfaire la curiosité des hommes. C'est ainsi, par exemple, que le respect pour Homere fit croire qu'on trouveroit des prophéties dans ses ouvrages.

Les opinions des philosophes contribuerent à entretenir une partie de ces préjugés. Notre ame, selon eux, n'étoit qu'une portion de l'ame du monde. Enveloppée dans la matiere, elle ne participoit plus à la Divinité de cette substance, dont elle avoit été séparée. Mais

---

plus particulierement de la développer. Le philosophe se borne aux causes naturelles ; mais pour passer les autres sous silence, il ne les rejette pas.

dans les songes, dans la fureur, et dans tous les mouvemens faits sans réflexion, son commerce avec son corps étoit interrompu : elle rentroit pour lors dans le sein de la Divinité, et l'avenir se manifestoit à elle.

Les magiciens surent encore se prévaloir des connoissances que la médecine leur procura. Ils profiterent de la superstition, qui attribue toujours à des causes surnaturelles les choses dont l'ignorance ne permet pas de rendre raison.

Enfin la politique favorisa la divination des prêtres ; car on n'entreprenoit rien de considérable sans consulter les augures, les aruspices ou les oracles.

C'est ainsi que tout a concouru à nourrir des erreurs si grossieres. Elles ont été si générales que les lumieres de la religion n'ont pas empêché qu'elles ne se répandissent, du moins en partie, chez les Juifs et chez les Chrétiens. On a vu parmi eux des hommes se servir, pour invoquer le diable et les morts, de cérémonies à-peu-près semblables à celles des Païens pour l'évocation des astres et des démons : on en a vu chercher dans l'Ecriture sainte des découvertes de physique et tout

ce qui pouvoit satisfaire leur curiosité ou leur cupidité.

Tel est le systême de la divination des astrologues, des magiciciens, des interprêtes des songes, des augures, des aruspices, etc. Si l'on pouvoit suivre tous ceux qui ont écrit pour établir ces extravagances, on les verroit tous partir du même point, et s'en écarter, suivant que chacun est guidé par son imagination. On les verroit même s'en éloigner si fort et par des routes si bisarres, qu'on auroit bien de la peine à reconnoître ce qui a été la premiere occasion de leurs égaremens. Mais c'en est assez pour faire voir combien il étoit naturel que les peuples adoptassent ces préjugés, et combien cependant il étoit ridicule d'y croire.

CHAPITRE VI.

QUATRIEME EXEMPLE.

De l'origine et des suites du préjugé des idées innées.

JE ne sais à qui du peuple ou des philosophes appartient davantage le système des idées innées : mais je ne puis pas douter qu'il n'ait mis de grands obstacles aux progrès de l'art de raisonner. On reconnoîtra si j'ai raison, pour peu qu'on observe l'origine et les suites de ce préjugé.

ARTICLE PREMIER.

De l'origine du préjugé des idées innées.

Ceux qui les premiers se sont appliqués à la recherche de la vérité, n'ont pu partir que des connoissances grossieres qu'ils partageoient avec le reste des hommes : c'étoient là, pour parler le langage des géometres, toutes leurs données : il ne leur restoit à se distinguer que par l'adresse à les employer.

Ils n'y regardoient pas de près, et ils se contentoient des notions les moins exactes. L'expérience n'avoit point encore appris le danger qu'il y a à mal commencer ; à peine même en est-on instruit de nos jours. Les philosophes vouloient-ils expliquer une chose ? ils cherchoient quels rapports elle pouvoit avoir avec les notions communes, ils faisoient une comparaison, se saisissoient d'une expression métaphorique, et bâtissoient des systèmes. Ils remarquerent, par exemple, que les objets se peignent dans les eaux, et ils imaginerent l'ame comme une surface polie, où sont tracées les images de toutes les choses que nous sommes capables de connoître.

L'image qu'une glace réfléchit, représente exactement l'objet. On ne douta point que celles qui sont dans notre esprit ne fussent aussi toujours conformes aux choses extérieures. On en conclut qu'on pouvoit en toute sureté juger des objets sur la maniere dont elles les représentent. On donna à ces images les noms d'*idées*, de *notions*, d'*archétypes*, et plusieurs autres bien moins savans que propres à se faire illusion à soi-même, et à faire croire qu'on avoit sur ce sujet des con-

noissances supérieures. Enfin on les regarda comme des réalités, qui expriment pour ainsi dire, les êtres extérieurs. Comment en effet auroit-on balancé là-dessus ? N'étoit-on pas fondé en principes ? Les idées éclairent l'esprit, elles ont plus ou moins d'étendue, on les peut comparer les unes avec les autres, les considérer par différens côtés, trouver entre elles des rapports de toute espece. Or le néant peut-il avoir tant de propriétés (1) ? Que de motifs pour réaliser jusqu'aux notions les plus abstraites ! Mais d'où peut provenir ce grand nombre d'idées dont l'ame jouit ? Pour s'appercevoir qu'elles viennent des sens, il auroit fallu remonter jusqu'à leur origine, en développer la génération, et saisir par quelles transformations les idées les plus sensibles deviennent en quelque sorte spirituelles. Mais cela demandoit une pénétration et une sagacité dont on ne pouvoit encore être capable. Combien même aujourd'hui de philosophes qui ne peuvent comprendre cette vérité ! D'ailleurs il y a des idées abstraites

(1) C'est la maniere dont à ce sujet raisonnent les Cartésiens mêmes.

qui paroissent si éloignées de leur origine ; qu'il n'étoit pas possible de conjecturer alors ce qu'on a démontré de nos jours. Enfin les idées, suivant la supposition reçue, étant des réalités, comment les sens auroient-ils contribué à augmenter l'être de l'ame ? On dit donc, comme plusieurs s'obstinent encore à le dire, que les idées sont innées, et on les regarda comme des réalités qui font partie de chaque substance spirituelle. En effet ne pouvant expliquer comment elles auroient été acquises, il étoit naturel de juger que nous les avons toujours eues. On ne pouvoit pas balancer, sur-tout lorsqu'on faisoit attention à ces idées, qui ayant été connues avant l'âge de raison, n'ont pas permis de remarquer le tems où on les a eues pour la premiere fois.

Les images qui se peignent dans les eaux, ne paroissent que quand les objets sont présens ; et elles ne peuvent être à notre imagination le modele de ces idées qu'on suppose nées avec notre ame, et s'y conserver indépendamment de l'action des objets. Il fallut donc avoir recours à une nouvelle comparaison. (Les comparaisons sont pour bien des philosophes d'une grande ressource.) On

se représenta l'ame comme une pierre sur laquelle ont été gravées différentes figures, et on crut s'expliquer clairement en parlant d'idées ou d'images gravées, imprimées, empreintes dans l'ame. Parce que l'air et le tems alterent les meilleures gravures, on s'imagina que les passions et les préjugés alterent aussi nos idées. Cependant, quoiqu'il y ait des gravures assez peu profondes, ou faites sur des pierres si tendres que le tems les efface entierement, il semble qu'on n'ait pas voulu pousser jusques-là la comparaison, et qu'on ait pensé que nos idées n'étoient pas empreintes assez superficiellement, ou que nos ames n'étoient pas assez molles pour que les impressions que Dieu a faites en elles pussent entierement s'effacer.

Pour appercevoir combien une opinion est peu raisonnable, il n'est pas toujours nécessaire d'entrer dans de grands détails; il suffiroit d'observer comment on y a été conduit. On verroit qu'à peu de frais on passe pour philosophe, puisque c'est souvent assez d'avoir imaginé une ressemblance telle quelle entre les choses spirituelles et les corporelles; et si l'on considéroit que les peuples ne parlent qu'en supposant cette ressem-

blance, on découvriroit dans les préjugés les plus populaires le fondement de bien des systèmes philosophiques.

Ce n'est pas que je blâme les hommes d'avoir cherché dans les choses sensibles le moyen de se communiquer ce qui se passe dans leur ame. Qu'on ait inventé un langage métaphorique pour la vie civile, cela étoit nécessaire, parce qu'il n'est pas possible d'en avoir d'autre. Qu'il soit sur-tout en usage parmi les orateurs, parmi les poëtes, il devient chez eux une source d'agrémens. Mais que les philosophes croient y voir l'évidence, et qu'ils s'imaginent faire par ce moyen connoître jusqu'aux choses dont la nature nous est le plus cachée, c'est ce qui est tout-à-fait déraisonnable, et ce qui met sans doute bien des personnes dans l'impossibilité de rien comprendre à leurs ouvrages.

Les idées innées étant établies sur de pareils fondemens, il ne fut plus question que d'en déterminer le nombre.

Quelques-uns n'ont pas fait difficulté d'en admettre une infinité, et de dire que nous n'avons point d'idées qui ne soient nées avec nous, ne concevant pas comment on pourroit sans cela appercevoir chaque objet particulier.

culier. Mais ceux dont la vue porte trop loin pour être arrêtée, par un si petit obstacle, ont trouvé un heureux dénouement dans les systémes à la mode. Ayant fait réflexion que tout y dépend de certains principes féconds, ils ont dit qu'il n'y avoit d'inné que ces principes; que c'est dans les notions générales que nous voyons les vérités particulieres, et que le fini même ne nous est connu que par l'idée de l'infini.

Mais qu'est-ce que ces notions générales qui seroient seules imprimées dans nos ames? Que les philosophes s'adressent à un graveur, et qu'ils le prient de graver un homme en général. Ce ne seroit pas demander l'impossible, puisqu'il y a, selon eux, une si grande conformité entre nos idées et les images empreintes sur les corps, puisqu'ils conçoivent si bien comment l'image d'un homme en général est imprimée en nous. Que ne lui disent-ils que s'il ne sait graver un homme en général, il ne gravera jamais un homme en particulier, parce que celui-ci ne lui est connu que par l'idée qu'il a de celui là. Si, malgré l'évidence de ce raisonnement, le graveur avoue son incapacité, ils seront sans doute en droit de le traiter comme un homme

qui ignore jusqu'aux premiers principes des choses; et de conclure qu'on ne sauroit être bon graveur sans être bon philosophe.

Mais faisons tous nos efforts pour découvrir dans leur langage les connoissances qu'ils croient avoir; nous ne verrons avec eux que des images gravées, imprimées, empreintes, des images qui s'alterent, qui s'effacent: expressions qui offrent un sens clair et précis quand on parle des corps, mais qui, appliquées à l'ame et à ses idées, ne sont que des métaphores, des termes sans exactitude, où l'esprit se perd en vaines imaginations.

Locke a fait au sentiment des idées innées bien de l'honneur, par le nombre et la solidité des réflexions qu'il lui a opposées. Il n'en falloit pas tant pour détruire un fantôme aussi vain (1). Si j'imaginois un système dans

(1) Locke a employé tout le premier livre de son Essai sur l'entendement humain à combattre cette opinion. Ses raisons, pour la plupart, me paroissent bonnes; mais il me semble qu'il ne prend pas la voie la plus courte pour dissiper cette erreur. Pour moi j'ai cru devoir me borner à en montrer l'origine. Si j'avois voulu l'attaquer avec d'autres armes, je n'aurois presque pu les prendre que dans Locke; j'aime mieux renvoyer le lecteur à ce philosophe.

la vue de prouver qu'il y a au monde des êtres dont je ne saurois rendre raison, il seroit bien plus naturel de me conseiller de me faire des idées des choses que je veux soutenir, que de me réfuter sérieusement. Voilà précisément où l'on en est par rapport à tous les sytémes abstraits. On les réfute mieux avec quelques questions, que par de longs raisonnemens. Demandez à un philosophe ce qu'il entend par tel ou tel principe; si vous le pressez, vous découvrirez bientôt l'endroit foible, vous verrez que son systéme ne roule que sur des métaphores, des comparaisons éloignées; et pour lors il vous sera tout aussi aisé de le renverser que de l'attaquer.

ARTICLE II.

Des suites du préjugé des idées innées.

Si quelques philosophes ont disputé à des idées particulieres le privilege d'être innées, c'est qu'il est aisé de remarquer par quel sens elles se transmettent jusqu'à l'ame. La difficulté de faire la même observation sur les notions abstraites a empêché d'en porter le même jugement. A chaque terme abstrait qu'on a

imaginé, il n'y a eu personne qui n'ait cru qu'on avoit fait la découverte d'une nouvelle idée innée, c'est-à-dire, d'une idée qui, ayant été gravée en nous par un être qui ne peut tromper, est claire, distincte et tout-à-fait conforme à l'essence des choses. Imbus de ce préjugé, plus les philosophes ont cherché la connoissance de la nature dans des idées éloignées des sens, plus ils se sont flattés que le succès répondroit à leurs soins. Ils ont multiplié à l'infini les définitions vagues, les principes abstraits; et grâce aux termes d'*être*, *substance*, *essence*, *propriété*, etc. ils n'ont rien rencontré dont ils ne se soient imaginé rendre raison.

Ce qui les a encore fait tomber davantage dans l'abus des termes abstraits, c'est le succès avec lequel on s'en sert en géométrie. Comme ce langage suffit pour déterminer l'essence des grandeurs *abstraites*, ils ont cru qu'il suffisoit aussi pour déterminer celles des substances. Ma conjecture est d'autant plus vraisemblable, que lorsqu'ils veulent expliquer leurs essences, embarrassés d'en tirer des exemples de la métaphysique, ils les empruntent de la géométrie: mais je leur conseille de rapprocher leurs idées de celles

que se font les géometres. Cette seule comparaison leur fera voir qu'ils sont aussi loin de connoître l'essence des substances, qu'on est à portée de connoître celles des figures.

L'entêtement où ils sont pour leur méthode les empêche de suivre ce conseil, et les embarrasse dans un langage où ils ne s'entendent plus eux-mêmes. Cela est au point qu'ils parlent d'idées, et ne savent ce que c'est; d'évidence, ils n'ont point de signes pour la reconnoître; de regles, de principes, ils ignorent où ils doivent les prendre. Ce sont trois inconvéniens où ils ne pouvoient manquer de tomber. En voici la preuve.

Dans le systême que toutes nos connoissances viennent des sens, rien n'est plus aisé que de se faire une notion exacte des idées: car elles ne sont que des sensations ou des portions extraites de quelque sensation pour être considérées à part: ce qui produit deux sortes d'idées; les sensibles et les abstraites. En partant de la sorte de ce qu'on sent, on part de quelque chose de déterminé. La même précision pourra donc se communiquer à toutes les notions dont on voudra faire l'analyse. Mais dans le systême des idées innées, on ne peut commencer que par quelque

chose de vague. Par conséquent, il ne sera pas possible de déterminer exactement ce qu'il faut entendre par idée. Aussi un Cartésien célebre a-t-il pris le parti de dire que ce mot est du nombre de ceux qui sont si clairs, qu'on ne peut les expliquer par d'autres (1); et comme s'il eût voulu aussi-tôt prouver par son exemple qu'il n'en n'est point qui en puissent développer le sens, il ajoute une explication tout au moins inintelligible (2). Descartes fait bien des efforts, mais rien n'est plus embarrassé, ni quelquefois plus absurde que ce qu'il imagine. Pour Mallebranche, on sait quelles ont été à ce sujet les visions qu'il s'est faites.

Quant à l'évidence, puisqu'elle est fondée

---

(1) Art de penser, p. 7.

(2) « Je ne donne pas ce nom, dit-il, (*part.* 1) à des » images peintes en la fantaisie, mais à tout ce qui est » dans notre esprit, lorsque nous pouvons dire avec vérité » que nous concevons une chose, de quelque maniere » que nous la concevions ». Voyez aussi ce qu'il dit au même endroit, où, comparant la vérité à la lumiere, il assure qu'on la reconnoît à la clarté qui l'environne. Voyez encore (*part.* 4, *chap.* 1) combien sont vagues les signes auxquels il veut qu'on reconnoisse l'évidence.

sur les idées, on voit bien qu'elle ne peut être connue tant que les idées ne le sont pas elles-mêmes. Les tentatives des philosophes, pour indiquer un signe auquel on la puisse reconnoître, en sont la preuve. Ils n'ont que des conseils vagues à donner. Evitez, dira Descartes, la prévention, la précipitation, et que vos jugemens soient toujours clairs et distincts. Consultez, dit Mallebranche, le maître qui vous enseigne intérieurement, et ne donnez votre consentement que quand vous ne le pourrez refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de votre conscience, car c'est par-là que ce maître vous répond.

Les mêmes raisons qui empêchent de s'assurer de l'évidence, sont cause que les philosophes ne peuvent se faire des regles qui soient de quelque utilité dans la pratique. en effet, les raisonnemens sont composés de propositions; les propositions de mots; et les mots sont les signes de nos idées Les idée, voilà donc le pivot de tout l'art de raisonner; et tant qu'on n'a pas développé ce qui les concerne, tout est de nul usage dans les regles que les logiciens imaginent pour faire des propositions, des syllogismes et des raisonnemens.

Ici les exemples se présentent en foule ; mais je me bornerai à examiner le principe qu'on regarde comme le premier de tous. Il est de Descartes. Je n'en sache point qui ait été mieux reçu ; il a en effet de quoi séduire. Le voici :

Tout ce qui est renfermé dans l'idée claire et distincte d'une chose, en peut être affirmé avec vérité.

En premier lieu, des philosophes tels que les Cartésiens, ne sachant pas ce que c'est qu'une idée, ne sauront pas mieux ce qui la rend claire et distincte. Il paroît dans leur langage qu'elle n'est telle, que parce qu'on voit clairement et distinctement qu'elle est conforme à son objet. Leur principe se réduit donc à dire, *qu'on peut infirmer d'une chose tout ce qu'on voit clairement et distinctement lui convenir.* En ce cas, il est vrai ; mais quelle en sera l'utilité ?

Je dis, en second lieu, que ce principe est d'un dangereux usage.

Nous avons un grand nombre d'idées qui ne sont que partielles, soit parce que les choses renferment souvent mille propriétés que nous ne connoissons pas, soit parce que les propriétés que nous leur connoissons, étant en trop grand nombre pour les embrasser toutes

à-la-fois, nous les divisons en différentes idées que nous considérons chacune à part. Dans la suite, familiarisés avec ces idées partielles, nous les prenons pour autant d'idées complettes; et nous supposons dans la nature autant d'objets qui leur répondent parfaitement, et qui ne renferment rien de plus que ce qu'elles représentent. Si dans ces occasions nous nous servons du principe des Cartésiens, il ne fera que nous confirmer dans l'erreur. Voyant que plusieurs idées partielles sont claires et distinctes, et ignorant qu'elles n'appartiennent qu'à une même chose, nous nous croirons autorisés à multiplier les êtres suivant le nombre de nos idées. J'en donnerai un exemple que les Cartésiens ne pourront pas contester.

Les philosophes qui admettent le vide, se fondent sur le principe de Descartes. Nous avons, disent-ils, l'idée d'une étendue divisible, mobile et impénétrable; nous avons encore l'idée d'une étendue indivisible, immobile et pénétrable. Or il est clairement et distinctement renfermé dans ces idées que l'une n'est pas l'autre; donc nous pouvons affirmer qu'il y a hors de nous deux étendues

toutes différentes, dont l'une est le vide, et l'autre une propriété de corps.

Quoique ce raisonnement ne soit pas bien difficile à renverser, je ne vois pas que les Cartésiens y aient encore répondu solidement, ni même qu'ils le puissent. Ceux qui sont un peu versés dans la lecture des ouvrages des philosophes, et sur-tout des métaphysiciens, remarqueront aisément combien ce principe a produit de chimeres.

Il est vrai que la premiere fois que Descartes en fait usage, il lui donne toute la clarté qu'on peut desirer, parce qu'il l'applique à un cas particulier, où on ne peut ignorer ce que c'est qu'une idée claire et distincte. Ce philosophe après avoir fait ses efforts pour douter de tout, reconnoît comme une premiere vérité, qu'il est une chose qui pense. Cherchant par quel motif il adhere à cette proposition, il trouve en lui une perception claire et distincte de son existence et de sa pensée: et il en infere qu'il peut établir pour regle générale, que tout ce qu'il apperçoit clairement et distinctement est vrai.

Ici l'idée ou la perception claire et distincte n'est que la conscience de notre existence et de notre pensée: conscience qui nous est

si intimement connue, que rien n'est plus évident. Il faudra donc toutes les fois que nous voudrons faire usage de la regle, examiner si l'évidence que nous avons égale celle de notre existence et de notre pensée. La regle ne sauroit s'étendre à des cas différens de l'exemple qui l'a fait naître.

Si les Cartésiens n'avoient pas franchi ces limites, on ne pourroit se refuser à la clarté de leur principe. Mais ils le rendent bientôt obscur par les applications qu'ils en font, et leurs idées claires et distinctes ne sont plus qu'un je ne sais quoi qu'ils ne peuvent définir.

Concluons que les philosophes, en partant de la supposition des idées innées, ont trop mal commencé pour pouvoir s'élever à de véritables connoissances. Leurs principes appliqués à des expressions vagues ne peuvent enfanter que des opinions ridicules, et qui ne se défendront de la critique que par l'obscurité qui doit les environner.

CHAPITRE VII.

CINQUIEME EXEMPLE.

Tiré de Mallebranche.

ON peut conclure des chapitres précédens, que, pour bâtir un système, il ne faut qu'un mot, dont la signification vague puisse se prêter à tout. Si on en a plus d'un, le système en sera plus étendu et plus digne de ces philosophes qui ne pensent pas qu'il y ait rien hors de la portée de leur esprit. De pareils fondemens sont peu solides, mais l'édifice en est plus hardi, plus extraordinaire, et par-là, plus fait pour plaire à l'imagination.

Peut-être me soupçonnera-t-on d'avoir cherché à rendre les philosophes ridicules: mais leurs propres raisonnemens vont montrer si j'ai exagéré les défauts de leur méthode. Je commencerai par Mallebranche, parce que c'est un métaphysicien que la beauté de son esprit à rendu des plus célebres. Voyons comment il se conduit pour se faire des idées de l'entendement, de la volonté, de la liberté,

et des inclinations. Ces choses sont tout-à-fait du ressort de la métaphysique, et elles méritoient bien d'être traitées comme beaucoup d'autres.

« L'esprit de l'homme, dit ce philosophe (1), » n'étant point matériel ou étendu, est sans » doute une substance simple, et sans aucune » composition de parties : mais cependant on » a coutume de distinguer en lui deux facultés, » savoir, *l'entendement* et *la volonté*, lesquelles » il est nécessaire d'expliquer d'abord, pour » attacher à ces deux mots une notion exacte ; » car il semble que les notions ou les idées » qu'on a de ces deux facultés, ne sont pas » assez nettes ni assez distinctes ».

Il semble que les Cartésiens soient faits pour remarquer l'inexactitude des idées des autres, ils ne réussissent pas également à s'en faire eux-mêmes d'exactes. Mallebranche va en être la preuve.

» Mais parce que ces idées sont fort abstrai- » tes, et qu'elles ne tombent point sous » l'imagination, il semble à propos de les

(1) Recherche de la vérité, liv. 1, chap. 1.

» exprimer par rapport aux propriétés qui » conviennent à la matiere, lesquelles se » pouvant facilement imaginer, rendront les » notions qu'il est bon d'attacher à ces mots, » *entendement* et *volonté*, plus distinctes et » même plus familieres ».

Plus familieres, cela est vrai : *plus distinctes*, la suite fera voir que Mallebranche se trompe. Ainsi il a manqué le point le plus essentiel. La philosophie n'a que trop de notions qui ne sont que familieres ; car il est difficile d'accoutumer à des idées exactes des hommes qui ont contracté l'habitude de se servir des mots, sans se mettre en peine d'en déterminer le sens autrement que par quelques comparaisons assez disparates. Aussi les préjugés ne prennent-ils nulle part de plus profondes racines, que dans la tête d'un philosophe.

» Il faudra seulement prendre garde que » ces rapports de l'esprit et de la matiere ne » sont pas entierement justes, et qu'on ne » compare ensemble ces deux choses que » pour rendre l'esprit plus attentif, et faire » comme sentir aux autres ce que l'on veut » dire ».

Quoi ! au moment que Mallebranche fait

attention que ces idées ne sont pas assez nettes ni assez distinctes, et qu'il se propose de les rendre exactes, il emploie un moyen qui, de son aveu, au-lieu de donner des notions justes de ce qu'il veut dire, le fera seulement comme sentir ! Les comparaisons ne donnent point d'idées des choses, elles ne sont propres qu'à nous familiariser avec celles que nous avons.

Mais il est assez ordinaire de prendre pour des notions exactes des notions qui ne sont que familières. Mallebranche s'y est laissé tromper lui-même. Il promet à la vérité des idées nettes et distinctes, et cependant il ne tâche qu'à nous rendre familieres les idées vagues qu'il se fait de l'entendement et de la volonté. A peine aura-t-il fini sa comparaison de l'esprit avec la matiere, qu'il croira avoir tenu tout ce qu'il a promis ; et on le verra se servir des mots de *volonté* et d'*entendement* avec la même sécurité que s'il avoit parfaitement démêlé tout ce qui concerne la nature de ces facultés. On voit que le défaut de ce philosophe est celui que je reproche en général à tous ceux qui font des systèmes abstraits. Il veut se faire l'idée d'une chose d'après l'idée d'une autre dont la nature est toute différente. C'est là un des moyens qui,

comme je l'ai dit (1), contribue à la fécondité de ces sortes de systèmes.

» La matiere ou l'étendue renferme en elle » deux propriétés ou deux facultés. La pre- » miere faculté est celle de recevoir diffé- » rentes figures, et la seconde est la capacité » d'être mue. De même l'esprit de l'homme » renferme deux facultés : la premiere qui » est l'entendement, est celle de recevoir » plusieurs idées, c'est-à-dire d'appercevoir » plusieurs choses : la seconde qui est la » volonté, est celle de recevoir plusieurs » inclinations, ou de vouloir différentes » choses ».

Ce début offre-t-il donc des idées si nettes et si distinctes ? Peut-on bien se rendre raison de ce qu'on voit, quand on se représente la faculté qu'a l'ame de recevoir différentes idées et différentes inclinations, par la propriété qu'a la matiere de recevoir différentes figures et différens mouvemens ? Mais la suite me paroît encore plus inintelligible. Mallebranche va d'abord expliquer les rapports qu'il trouve entre la faculté de recevoir différentes idées,

(1) Chapitre II.

et

et la faculté de recevoir différentes figures.

» L'étendue est capable de recevoir de deux » sortes de figures. Les unes sont seulement » extérieures, comme la rondeur à un mor- » ceau de cire : les autres sont intérieures, et » ce sont celles qui sont propres à toutes les » petites parties dont la cire est composée ; » car il est indubitable que les petites parties » qui composent un morceau de cire, ont » des figures fort différentes de celles qui » composent un morceau de fer. J'appelle » donc simplement *figure* celle qui est exté- » rieure, et j'appelle *configuration* la figure » qui est intérieure, et qui est nécessaire à » toutes les parties dont la cire est composée, » afin qu'elle soit ce qu'elle est.

» On peut dire de même que les percep- » tions que l'ame a des idées sont de deux » sortes. Les premieres que l'on appelle per- » ceptions pures sont, pour ainsi dire, super- » ficielles à l'ame ; elles ne la pénetrent et ne » la modifient pas sensiblement. Les secondes » qu'on appelle sensibles, la pénetrent plus » ou moins vivement. Telles sont le plaisir » et la douleur, la lumiere et les couleurs, » les saveurs, les odeurs, etc. Car on fera » voir dans la suite, que les sensations ne

» sont rien autre chose que des manieres » d'être de l'esprit; et c'est pour cela que je » les appellerai des modifications de l'esprit ».

Dans les premieres éditions de la recherche de la vérité, le rapport des idées aux figures est exprimé d'une autre maniere. Après avoir distingué de deux sortes de figures, dont l'une est intérieure, et appartient à toutes les petites parties dont un corps est composé, et l'autre est extérieure, on y remarque que les idées de l'ame sont de deux sortes. Les premieres représentent quelque chose hors de nous, comme un quarré, une maison etc. Les secondes représentent ce qui se passe en nous, comme nos sensations, la douleur, le plaisir (1).

Sans doute Mallebranche sentit dans la suite quelque inquiétude, et craignit de n'avoir pas donné des idées assez exactes. En effet, quel rapport y a-t-il entre la figure extérieure d'un corps et une idée qui représente ce qui est hors de nous; entre les figures intérieures propres aux petites parties d'un corps, et les idées qui représentent ce

(1) C'est ainsi qu'il s'exprime encore dans la quatrieme édition.

qui se passe en nous-mêmes? Il a donc cru mieux marquer ce rapport en considérant les idées comme étant, pour ainsi dire, superficielles à l'ame, et les sensations comme la pénétrant plus vivement. Mais en vérité qu'est-ce que les idées et les sensations, quand on les imagine de la sorte?

Mallebranche s'efforce de mettre entre les idées et les sensations plus de différence qu'il n'y en a. Il n'a garde de penser que les idées soient des modifications de l'ame; comme si les mêmes sensations qui modifient l'esprit ne suffisoient pas pour représenter les choses qui sont hors de nous. L'entêtement des Cartésiens à ce sujet vient de leur ignorance sur l'origine des idées, et on ne sauroit croire combien il a contribué à embrouiller toute la métaphysique.

« La premiere et la principale des convenances qui se trouvent entre la faculté qu'a » la matiere de recevoir différentes figures » et différentes configurations, et celle qu'a » l'ame de recevoir différentes idées et différentes modifications, c'est que de même » que la faculté de recevoir différentes » figures et différentes configurations dans » le corps est entierement passive et ne ren-

» ferme aucune action : ainsi la faculté de » recevoir différentes idées et différentes » modifications dans l'esprit est entierement » passive, et ne renferme aucune action ; et » j'appelle cette faculté ou cette capacité qu'a » l'ame de recevoir toutes ces choses, *entendement* ».

L'esprit ne forme donc par lui-même aucunes idées, elles viennent à lui toutes faites. Voilà les conséquences qu'on adopte quand on ne raisonne que d'après des comparaisons : mais quand on voudra consulter l'expérience, on verra que l'entendement n'est passif que par rapport aux idées qui viennent immédiatement des sens, et que les autres sont toutes son ouvrage. C'est ce que je crois avoir prouvé ailleurs (1).

« L'autre convenance entre la faculté » passive de l'ame et celle de la matiere, » c'est que comme la matiere n'est point » véritablement changée par le changement » qui arrive à sa figure . . . . . ainsi » l'esprit ne reçoit point de changement » considérable par la diversité des idées » qu'il a . . . . . ».

(1) Essai sur l'origine des connoissances humaines.

C'est sans doute parce qu'il ne change que dans sa superficie : mais seroit-ce à dire que l'esprit de Mallebranche, après s'être instruit de tout ce qu'il a mis dans la recherche de la vérité, étoit à-peu-près le même qu'auparavant ?

« De plus, comme l'on peut dire que la » matiere reçoit des changemens considé- » rables lorsque la cire perd la configuration » propre à ses parties pour recevoir celle qui » est propre au feu et à la fumée ....., » ainsi l'on peut dire que l'ame reçoit des » changemens fort considérables lorsqu'elle » change ses modifications, et qu'elle souffre » de la douleur après avoir senti du plaisir ».

L'ame change autant par le passage d'une ignorance parfaite à une véritable science, que par celui du plaisir à la douleur.

« Il faut conclure que les perceptions pures » sont à l'ame à peu-près ce que les figures » sont à la matiere, et que les configurations » sont à la matiere à-peu-près ce que les » sensations sont à l'ame ».

Il ajoute dans les dernieres éditions :

« Mais il ne faut pas s'imaginer que la » comparaison soit exacte .... ».

Il est assez singulier qu'après avoir blâmé

les autres de n'avoir pas donné de l'entendement une notion assez nette ni assez distincte, il n'entreprenne d'y suppléer que par une comparaison qu'il avertit bien de ne pas prendre pour exacte. Il n'appartient qu'à l'imagination de se représenter les idées par les figures, et les sensations par les configurations. Si on veut concevoir nettement les choses, chacun sent que cette méthode n'en fournit pas les moyens. Cependant Mallebranche ne voit rien à ajouter à ce qu'il a dit, et il passe à la seconde faculté de l'ame pour la comparer avec la seconde faculté de la matiere.

« De même que l'auteur de la nature est » la cause universelle de tous les mouvemens » qui se trouvent dans la matiere, c'est aussi » lui qui est la cause générale de toutes les » inclinations naturelles qui se trouvent dans » les esprits: et de même que tous les mouve- » mens se font en ligne droite, s'ils ne trouvent » quelques causes étrangeres et particulieres » qui les déterminent, et qui les changent » en des lignes courbes par leur opposition; » ainsi toutes les inclinations que nous avons » de Dieu sont droites, et elles ne pourroient » avoir d'autre fin que la possession du bien

» et de la vérité, s'il n'y avoit une cause » étrangere qui déterminât l'impression de la » nature vers de mauvaises fins ».

Qu'auroit fait Mallebranche, si cette expression métaphorique *des inclinations droites* n'avoit pas été française ? Sa comparaison auroit sans doute beaucoup perdu : le mouvement des corps en ligne droite est certainement une image bien sensible et bien nette des inclinations droites des esprits. Aussi ce philosophe va-t-il substituer le mot de *mouvement* à celui d'*inclination ;* c'est apparemment pour plus d'exactitude.

« Il y a une différence fort considérable » entre l'impression ou le mouvement que » l'Auteur de la nature produit dans la ma- » tiere, et l'impression ou le mouvement » vers le bien en général que le même Auteur » imprime sans cesse dans l'esprit : car la » matiere est toute sans action ; elle n'a aucune » force pour arrêter son mouvement et le » détourner d'un côté plutôt que d'un autre. » Son mouvement, comme l'on vient de dire, » se fait toujours en ligne droite ; et lors- » qu'il est empêché de se continuer en cette » maniere, il décrit une ligne circulaire » la plus grande qu'il est possible, et par

» conséquent la plus approchante de la » ligne droite, parce que c'est Dieu qui lui » imprime son mouvement et qui regle sa » détermination. Mais il n'en est pas de même » de la volonté. On peut dire en un sens » qu'elle est agissante, parce que notre ame » peut déterminer diversement l'inclination » et l'impression que Dieu lui donne ; car, » quoiqu'elle ne puisse pas arrêter cette im- » pression, elle peut en un sens la déterminer » du côté qu'il lui plaît, et causer ainsi tout le » déréglement qui se rencontre dans ses incli- » nations, et toutes les miseres qui sont des » suites nécessaires et certaines du péché ».

Dieu seul regle les déterminations du mouvement de la matiere, parce qu'elle est sans force et sans action : les esprits au contraire déterminent eux-mêmes le mouvement qui leur est imprimé. Il y a donc en eux une force, une action. Mais qu'est-ce que cette force et cette action, demandera-t-on à Mallebranche ? N'est-ce que le mouvement qui vient de Dieu ? L'esprit n'agit donc pas plus que la matiere, et le mouvement demeure tel que Dieu l'aura lui-même déterminé. Est-ce quelque chose de différent de ce mouvement ? Il y a donc dans l'ame une force, une action qui ne viennent pas de Dieu.

En suivant les comparaisons que fait Malle-branche, il n'est pas possible d'expliquer pourquoi l'ame auroit plutôt que la matiere le pouvoir de déterminer l'impression que Dieu lui donne. En vain a-t-il recours au sentiment intérieur et à la foi (1) pour s'en convaincre. Plus il prouvera par-là que nous sommes maîtres de nos déterminations, plus il fera voir que ses principes sont défectueux, si au-lieu de rendre raison de la chose, ils jettent dans des absurdités. Voyons donc les explications que donne ce philosophe.

Quand l'ame détermine le mouvement qu'elle reçoit de Dieu, ce n'est pas, selon lui, qu'elle fasse quelque chose ; c'est qu'elle s'arrête, se repose, et qu'elle ne suit pas toute l'impression de ce mouvement. Il y a en elle un acte, mais il est d'une nature toute singuliere. « C'est un acte immanent qui ne » produit rien de physique dans notre subs- » tance ; un acte qui dans ce cas n'exige pas » même de la vraie cause quelque effet » physique en nous, ni idées ni sensations » nouvelles ; c'est-à-dire, en un mot, un » acte qui ne fait rien, et ne fait rien faire à la

(1) Eclaircissement 1.

» cause générale, en tant que générale....(1)».

Qui l'auroit cru, qu'il y eût des actes qui consistent à se reposer, à ne rien faire? Mais quand l'ame est occupée de son inaction, qu'elle agit sans rien faire, le mouvement que Dieu lui donne diminue-t-il? Point du tout; Dieu la pousse toujours vers lui d'une égale force, et cela conduit à découvrir une différence merveilleuse entre le mouvement de l'ame et celui de la matiere. Le *mouvement* de l'ame *ne cesse pas même par le repos dans la possession du bien, comme le mouvement du corps cesse par le repos* (2).

« J'avoue, ajoute Mallebranche, que nous » n'avons pas d'idée claire, ni même de senti- » ment intérieur de cette égalité d'impression » ou de mouvement naturel vers le bien ». Il faut qu'il soit bien prévenu en faveur de ses principes, pour soutenir une chose dont, de son aveu, il n'a point d'idée, et dont il n'a pas même conscience. Mais tous ceux qui font des systèmes abstraits en sont réduits là.

Dans la matiere tout se fait par le mouve-

(1) Eclaircissement 1.

(2) *Ibid.*

ment. L'idée du mouvement est donc une des plus familieres. Ainsi il étoit naturel que Mallebranche l'employât pour expliquer ce qui se passe dans l'ame. Mais les difficultés où il s'embarrasse font voir combien les idées qu'il se fait sont peu exactes.

Le mouvement tel qu'il appartient à la matiere, n'est autre chose à notre égard que le passage d'un corps d'un lieu à un autre. Mallebranche définira-t-il de même le mouvement qu'il attribue à l'ame? non, sans doute. Quelle idée en donnera-t-il donc (1)? L'ame sent les besoins de son corps; elle sent le mouvement qui les porte vers les objets destinés à sa conservation. Il arrive de-là que le mouvement du corps n'est point sans le sentiment de l'ame. Voilà pourquoi on les a confondus sous un même nom : mais ce mot est bien éloigné de faire connoître la nature de ce sentiment.

Pour passer aux différentes inclinations, à la volonté et à la liberté, voici les principes que Mallebranche établit. (2).

---

(1) Il ne définit nulle part ce qu'il entend par le mouvement de l'ame.

(2) Livre 4, chapitre I.

Dieu ne peut avoir d'autre fin principale que lui-même. Il a pour fin moins principale, les créatures ; il veut leur conservation ; il les aime, mais c'est pour lui, et il ne peut proprement y avoir en lui d'autre amour que l'amour de lui-même. Les inclinations naturelles des esprits étant certainement des impressions continuelles de la volonté de celui qui les a créés et qui les conserve, il est, ce me semble, nécessaire, dit Mallebranche, que ces inclinations soient entierement semblables à celles de leur créateur et de leur conservateur. De ce principe où il y a un *ce me semble*, il conclut positivement que Dieu n'imprime en nous qu'un amour, qui est celui du bien en général. Mais pourquoi substituer l'amour du bien général à l'amour de Dieu ? Il me paroît que pour l'exactitude de la conséquence, il falloit dire que Dieu n'imprime en nous que l'amour de lui-même ; sans doute que Mallebranche a mieux aimé être peu conséquent, que de contredire trop visiblement l'expérience.

— Ce mouvement vers le bien en général est, selon lui, le principe de toutes nos inclinations, de toutes nos passions, et de tous nos

amours (1). Pour le comprendre, il suffit d'imaginer que l'ame le détermine vers des objets particuliers ; de-là, ce philosophe tire les idées qu'il se fait de la volonté et de la liberté « Par ce mot de *volonté*, dit-il (1), je » prétends désigner *l'impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé et en général ;* et par celui de *liberté*, je » n'entends autre chose que *la force qu'a l'esprit de détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent, et faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier*, lesquelles étoient auparavant vagues et indéterminées vers le bien en général ou universel, c'est-à-dire vers Dieu qui est le seul bien en général, parce qu'il est le seul qui renferme tous les biens »,

Premierement, est-il raisonnable, sous prétexte que Dieu renferme tous les biens, de le confondre avec quelque chose d'aussi vague, d'aussi indéterminé, et d'aussi abstrait que le bien en général ?

---

(1) Livre 4, chapitre I.

(2) Livre 1, chapitre I.

En second lieu, quelle idée peut-on se faire de la volonté, si par ce mot on entend un mouvement qui porte l'ame vers un bien indéterminé ? Il seroit à souhaiter que Mallebranche eût trouvé un corps mu vers un point en général. Ce philosophe ne comprend pas qu'il pût y avoir en nous des amours particuliers, si nous n'étions mus vers le bien en général. Il me paroît au contraire qu'il n'y a point en nous d'amour qui ne se borne à des objets bien déterminés. Ce qu'on appelle amour du bien en général, n'est pas proprement un amour, ce n'est qu'une maniere abstraite de considérer nos amours particuliers. Mallebranche, prévenu pour les principes abstraits, qu'il regardoit comme la source de nos connoissances, a cru que nos amours devoient avoir la leur dans un amour abstrait. Mais on voit ici bien sensiblement combien cette maniere de raisonner est peu solide.

Tel est le systéme que Mallebranche s'est fait pour expliquer la nature de l'entendement et de la volonté. Le fondement sur lequel il porte se réduit proprement à ce principe : *les idées et les inclinations sont à l'ame ce que les figures et le mouvement sont à la matiere :*

principe qu'il doit à la comparaison qu'il fait de deux substances toutes différentes. Il ne faut donc pas s'étonner s'il a si peu réussi à se faire des idées exactes. Ces notions influent dans bien des endroits de ses ouvrages, mais il seroit trop long d'en suivre toutes les conséquences. Pour montrer sensiblement où elles peuvent conduire, je me bornerai à les faire servir de principes à une proposition évidemment fausse, mais dont je donnerai une démonstration géométrique, comme les métaphysiciens en donnent.

THÉORÈME,

ou proposition à prouver.

L'amour et la haine ne sont qu'une même chose.

DÉFINITION PREMIERE.

L'amour est un mouvement qui nous porte vers un objet.

DÉFINITION II.

La haine est un mouvement qui nous éloigne d'un objet.

AXIÔME PREMIER.

Ce qui est porté vers un point, s'éloigne par le même mouvement d'un point diamétralement opposé.

AXIÔME II.

L'objet de l'amour et celui de la haine sont diamétralement opposés : car l'objet de l'amour est le bien ou l'être, et celui de la haine est le mal ou le néant.

Démonstration du théoréme.

La haine est le mouvement qui nous éloigne d'un objet, par la seconde définition ; et la premiere, l'amour est le mouvement qui nous porte vers un objet. Or, on ne s'éloigne point d'un objet qu'on ne soit porté par le même mouvement vers un objet diamétralement opposé par le premier axiôme ; et l'objet de l'amour et celui de la haine, par le second axiôme, sont diamétralement opposés : donc, c'est par un seul et même mouvement que nous aimons et haïsons : donc, l'amour et la haine ne sont qu'un

qu'un même mouvement, qu'une même chose.

Mallebranche dit lui-même (1) que *le mouvement de la haine est le même que celui de l'amour; mais*, ajoute-t-il, *le sentiment de la haine est tout différent de celui de l'amour..... Les mouvemens sont des actions de la volonté : les sentimens sont des modifications de l'esprit.* Voilà donc l'amour et la haine comme actions de la volonté, qui ne sont qu'une même chose, c'est-à-dire, qui ne sont proprement qu'une même chose ; car on ne s'est jamais avisé de considérer l'amour et la haine autrement que comme actions de la volonté. On pourroit donc aimer et haïr indépendamment de ce sentiment qui vient modifier l'esprit ; et si Mallebranche a reconnu quelque différence dans le sentiment de ces deux passions, c'est qu'il y a été contraint par sa propre expérience, qui lui apprenoit assez qu'il ne faisoit pas la même chose quand il haïssoit, que quand il aimoit.

J'aurois pu apporter pour exemple d'un système abstrait, celui de Mallebranche sur

(1) Livre, 5, chapitre III.

les idées ; mais il eût été long à exposer. D'ailleurs, il a peu de partisans, et l'inexactitude des principes que je viens de critiquer n'est peut-être pas si généralement reconnue.

Mallebranche étoit un des plus beaux-esprits du dernier siecle : mais malheureusement son imagination avoit trop d'empire sur lui. Il ne voyoit que par elle, et il croyoit entendre les réponses de la sagesse incréée, de la raison universelle, du Verbe. A la vérité, quand il saisit le vrai, personne ne lui peut être comparé. Quelle sagacité pour démêler les erreurs des sens, de l'imagination, de l'esprit et du cœur ! Quelles touches, quand il peint les différens caracteres de ceux qui s'égarent dans la recherche de la vérité ! Se trompe-t-il lui-même? c'est d'une maniere si séduisante, qu'il paroît clair jusques dans les endroits où il ne peut s'entendre.

Il connoissoit l'homme ; mais il le connoissoit moins en philosophe qu'en bel-esprit. Deux principes étoient la cause de son ignorance à cet égard : l'un, que nous voyons tout en Dieu ; l'autre, que nous n'aimons rien que par l'amour que nous avons pour Dieu ou pour le bien en général. En effet,

avec de tels principes, il n'étoit pas possible de remonter à l'origine des connoissances et des passions humaines, ni d'en suivre le développement dans tous leurs progrès.

On compare ordinairement Mallebranche et Locke, sans doute, parce qu'ils ont tous deux écrit sur l'entendement humain. D'ailleurs, on ne peut pas se ressembler moins. Locke n'avoit ni la sagacité, ni l'esprit méthodique, ni les agrémens de Mallebranche; mais aussi il n'en avoit pas les défauts. Il a connu l'origine de nos connoissances, mais il n'en développe pas les progrès dans un détail assez étendu et assez net. Il est dans le chemin de la vérité comme un homme obligé de se le frayer le premier. Il trouve des obstacles, il ne les surmonte pas toujours, il se détourne, il chancelle, il tombe, et il fait bien des efforts pour reprendre son chemin. La route qu'il ouvre est souvent si escarpée, qu'on a autant de peine à aller à la vérité sur ses traces, qu'à ne pas s'égarer sur celle de Mallebranche. Il raisonne avec beaucoup de justesse; souvent même à l'occasion des choses les plus communes, il fait des observations très-fines; mais il ne me paroit pas réussir également

sur les matieres difficiles. Moins bel-esprit que philosophe, il instruit plus dans son Essai sur l'entendement humain, que Malle-branche dans la Recherche de la vérité.

CHAPITRE VIII.

SIXIEME EXEMPLE.

Des Monades.

LEIBNITZ n'a exposé son systême que fort sommairement. Pour en avoir la clé, il faut chercher dans plusieurs de ses ouvrages s'il ne lui est rien échappé qui soit propre à l'éclaircir. Quelquefois il paroît avoir dessein de s'envelopper; et craignant de choquer les opinions reçues, il se rapproche des façons de parler ordinaires, et fait entendre le contraire de ce qu'il veut dire. Peut-être aussi que pour avoir traité les différentes parties de son systême à diverses reprises, il a été contraint de varier son langage à mesure qu'il a développé ses idées. Selon lui, par exemple, le plein ne doit pas avoir plus de réalité que le vide; ce n'est qu'un phénomene, une apparence; cependant, à voir la maniere dont il en parle, on croiroit que, peu d'accord avec ses principes, il le prenne pour quelque chose de réel.

Quant à M. Wolf, le plus célebre de ses disciples, outre qu'il n'en a pas adopté toutes les idées, il suit une méthode si abstraite, et qui entraîne tant de longueurs, qu'il faut être bien curieux du système des monades, pour avoir le courage de s'en instruire par la lecture de ses ouvrages (1). Pour moi, dans la vue de l'exposer avec toute la netteté que permet une matiere qui n'en est pas toujours susceptible, je vais présenter par quelle suite d'idées j'imagine qu'il s'est formé de la tête de Léibnitz. Pour abréger, je ferai parler ce Philosophe; mais je ne lui ferai rien dire qu'il n'ait dit, ou qu'il n'eût dit s'il eût lui-même entrepris d'expliquer son système dans toute son étendue et sans détours. Voilà le sujet de la premiere partie de ce chapitre: dans la seconde, je combattrai Léibnitz.

(1) Je ne prétends parler que de ceux qu'il a écrits en latin; car ce sont les seuls qui me soient connus.

PREMIERE PARTIE.

Exposition du Systême des Monades.

ARTICLE PREMIER.

De l'existence des Monades.

Il y a des composés : donc il y a des êtres simples : car il n'y a rien sans raison suffisante. Or la raison de la composition d'un être ne peut pas se trouver dans d'autres êtres composés, parce qu'on demanderoit encore d'où vient la composition de ceux-ci : cette raison se trouve donc ailleurs, et par conséquent, elle ne peut être que dans des êtres simples.

En effet, tout ce qui est est un, ou collection d'unités. Donc, ce qui est un, n'est pas lui-même collection ; autrement, il y auroit des collections d'unités, quoiqu'il n'y eût point d'unités, ce qui se contrediroit visiblement. Or l'unité proprement dite, c'est-à-dire, celle qui n'est pas collection, ne peut convenir à un être composé, c'est-à-dire, qui

est collection. Donc il y a des êtres qui sont simples, un : pour cette raison je les appellerai *monades*.

Pendant un tems j'ai adopté les atômes, mais dans la suite je m'apperçus qu'on n'y pouvoit pas trouver le principe d'une véritable unité : car l'attachement invincible de leurs parties les unes hors des autres, ne détruit pas leur diversité. Je vis donc qu'il n'y a que les atômes formels, c'est-à-dire, les unités réelles et absolument destituées de parties, qui puissent être les principes de la composition des choses.

Les monades étant simples n'ont point de parties ; sans parties, elles sont sans étendue ; sans étendue, elles sont sans figure, ne peuvent occuper d'espace, ou être dans un lieu ; n'occupant point d'espace, elles ne sauroient se mouvoir.

Des êtres réellement étendus peuvent être distingués par la différence du lieu qu'ils occupent. Il n'en est pas de même des monades. Pour être distinguées, il faut donc qu'elles aient des propriétés tout-à-fait différentes. Si deux monades étoient semblables en tout elles seroient deux par supposition, et ne seroient qu'une dans le vrai.

Si l'étendue, la figure, le lieu, le mouvemen ne conviennent à aucune monade en particulier, ils ne conviennent pas davantage à un assemblage de monades. Une collection de choses inétendues ne sauroit faire de l'étendue : il faut raisonner de même sur le lieu, la figure, le mouvement. L'univers, ou l'assemblage de toutes les monades, n'occupe donc pas un espace plus réel qu'un seul être simple, et il n'y a proprement en cet assemblage ni étendue, ni figure, ni mouvement ; en un mot, il n'y a rien de ce qu'on entend communément par corps. Il ne faut donc pas considérer ces choses comme autant de réalités : ce ne sont que des phénomenes, des apparences, ainsi que les couleurs et les sons. C'est ce dont je dois avertir pour prévenir les méprises que pourroit occasionner mon langage, lorsque je serai obligé d'employer les mots d'étendue, de figure, de mouvement et de corps.

ARTICLE II.

De l'étendue et du mouvement.

Si nous pouvions pénétrer la nature des êtres, jusqu'à déméler distinctement tout ce

qu'ils renferment, nous les verrions tels qu'ils sont. Les apparences ne viennent donc que de la maniere imparfaite dont nous voyons les choses ; et ce sera assez de considérer comment nous appercevons les objets, pour découvrir l'artifice qui produit les phénomenes.

Nous nous appercevons, et nous avons des perceptions qui produisent à notre égard les apparences de plusieurs choses, que nous distinguons de nous, et que nous distinguons entr'elles. Mais nos perceptions ne peuvent nous faire distinguer les choses de la sorte, qu'autant qu'elles nous les représentent comme étant hors de nous, et hors les unes des autres ; et elles ne sauroient nous les montrer sous cette apparence, qu'aussi-tôt nous ne pensions voir de l'étendue. Ce phénomene ne suppose donc pas qu'il y ait des êtres réellement les uns hors des autres et réellement étendus. Il suppose seulement que nous avons des perceptions qui nous représentent une multitude d'êtres distincts.

Une fois que nos perceptions ont produit le phénomene de l'étendue, elles suffiront pour produire tous les phénomenes qui en

dépendent. Nous verrons différentes parties dans l'étendue ; nous y remarquerons toutes sortes de figures ; les unes nous paroîtront proches, les autres éloignées, etc.

Les êtres que nos perceptions nous représentent les uns hors des autres, elles peuvent nous les représenter constamment dans le même ordre, ou elles peuvent varier cet ordre ; ensorte qu'un être qui paroissoit immédiatement hors d'un autre, en paroîtra séparé par un second, ensuite par un troisieme, et ainsi successivement. Dans le premier cas le phénomene du repos a lieu, dans le second c'est le phénomene du mouvement.

Il n'y a rien sans une raison suffisante : par conséquent l'ordre dans lequel nos perceptions nous représentent les êtres, a sa raison dans l'ordre qui est entre les êtres mêmes. La réalité des choses fourniroit donc à celui qui la connoîtroit l'explication la plus détaillée de la génération de chaque phénomene. Mais l'ignorance où nous sommes à cet égard nous oblige de prendre une route différente. Au-lieu d'expliquer les phénomenes par la réalité des choses, nous jugerons de la réalité par les phénomenes ;

et nous imaginerons dans les êtres quelque chose d'analogue aux apparences que les perceptions produisent. En conséquence voici comment je raisonne.

Les phénomenes nous représentent des composés, ou des touts dont les parties ont entre elles des rapports plus immédiats qu'avec toute autre chose. Les êtres simples se combinent donc de façon que plusieurs ayant ensemble des rapports immédiats, ils forment quelque chose d'analogue à des composés ; c'est ce que j'appelle des collections, ou des aggrégats de monades.

Les phénomenes nous font voir des composés qui se touchent, qui forment un continu, et d'autres qui sont éloignés. Il y a donc entre les aggrégats des rapports propres à produire ces apparences. Que, par exemple, l'aggrégat A ait un rapport immédiat avec B ; B avec C ; C avec D : A, B, C, D produiront le phénomene d'un continu, dont A et D paroîtront des points distans.

Enfin en considérant comment nos perceptions conservent entre les choses le même ordre ou le varient, nous jugerons qu'il y a réellement entre les aggrégats de monades un ordre qui varie ou demeure le même.

Voilà où se trouve la premiere raison des phénomenes du mouvement et du repos.

Dans la réalité des choses l'étendue n'est donc que l'ordre qui est entre les monades et les aggrégats, et qui fait que nos perceptions nous les représentent existans les uns hors des autres (1). Le repos est cet ordre conservé sans altération; le mouvement est le changement qui y survient.

Quand les rapports changent entre plusieurs aggrégats, la raison peut s'en trouver dans un seul ou dans tous. Si elle ne se trouve que dans un, il paroît seul se mouvoir : si au contraire elle se rencontre dans tous, ils paroissent tous en mouvement. Le phénomene du mouvement a donc sa raison dans l'aggrégat où le changement de rapport a son principe. Quand je marche, par exemple, c'est mon corps qui se meut, et non pas le lieu où je passe, parce que c'est en lui que se trouve la raison des changemens de rapports qu'il a avec ce lieu.

Au reste, nous ne pouvons remarquer le

(1) C'est-là ce qu'entend Léibnitz, quand il dit que l'étendue n'est que l'ordre des coexistans.

mouvement, que lorsque nos perceptions nous représentent si bien les changemens de rapports, que nous les distinguons exactement les uns des autres : mais si elles les représentent si confusément qu'il ne nous soit pas possible de les distinguer, ils deviennent nuls à notre égard, et le phénomene du repos continue. Ainsi quand nous remarquons du mouvement, il faut que dans la réalité les êtres changent leurs rapports; et quand nous n'en remarquons pas, il faut que, si les rapports ne demeurent pas les mêmes, nos perceptions ne représentent du moins les changemens que d'une maniere fort confuse.

ARTICLE III.

De l'Espace et des Corps.

Il n'est pas possible d'appercevoir des changemens, sans imaginer quelque chose de fixe à quoi on les rapporte. Nous ne saurions, par exemple, nous représenter une étendue qui se meut, que nous ne nous représentions une étendue qui ne se ment point. Nous considérons ensuite l'étendue immobile et l'étendue mobile comme deux choses différentes,

et la premiere nous donne l'idée de l'espace, la seconde celle du corps. Ces idées ont même été si fort distinguées, qu'on a demandé s'il y a un espace vide, une étendue sans corps, ou si tout est plein. Mais il n'y a proprement ni vide, ni plein, puisque l'étendue elle-même n'est qu'un phénomene.

Les corps paroissent se mouvoir dans une étendue que nous jugeons immobile, nous imaginons cette étendue pénétrable. L'espace emporte donc l'idée de pénétrabilité avec celle d'immobilité : il semble recevoir les corps, et par-là il devient le lieu de chacun d'eux.

Les corps au contraire nous doivent paroître impénétrables. Comme mobiles, nous concevons bien qu'ils peuvent se succéder dans un même espace ; mais comme portions d'étendue, nous nous les représentons nécessairement les uns hors des autres, et par conséquent ne pouvant en même-tems occuper le même lieu, c'est-à-dire se pénétrer.

Remarquez que quand on dit que les corps sont impénétrables, c'est qu'on les compare les uns aux autres. Par rapport à l'espace où ils se meuvent : ils sont pénétrables ; car puisqu'ils le pénetrent, ils en sont pénétrés,

cela est réciproque. Nous concevons également les parties de l'espace les unes nécessairement hors des autres, et par conséquent comme ne pouvant se pénétrer ; mais nous les jugeons pénétrables, quand nous les considérons comme le lieu où les corps se meuvent.

Ainsi le corps et l'espace ne sont proprement que l'étendue, c'est-à-dire, des aggrégats d'êtres simples considérés les uns hors des autres : mais l'étendue prise comme immobile et pénétrable, c'est l'espace, et prise comme mobile et impénétrable, c'est le corps.

Un corps n'est donc pas une substance étendue, composée à l'infini de substances toujours étendues ; il n'y a pas même, à proprement parler, d'autres substances que les êtres simples, et un corps n'est qu'un aggrégat, une collection de substances. Quand je l'appellerai substance, ce ne sera que pour me conformer à l'usage : il ne faudra pas prendre ce terme à la rigueur.

Ces principes posés, il est aisé de résoudre la question, s'il y a des corps. Il n'y en a point, si prenant ce mot au sens vulgaire on entend par corps quelque chose de réellement étendu ; il y en a, si on entend quelque chose qui n'est étendu qu'en apparence ; c'est-à-dire,

dire, si on prend un corps pour une collection d'êtres simples, qui par la maniere dont nous les appercevons, produisent à notre égard le phénonmene de l'éteudne.

Les corps n'étant que des aggrégats de monades, ils ont une essence différente suivant les êtres simples dont ils sont formés, et les combinaisons qu'il s'en fait. Or toutes les monades different essentiellement les unes des autres : il n'y a donc pas deux corps parfaitement semblables. Nous verrons plus bas comment tous les corps sont organisés, comment il n'en est point qui n'ait une monade dominante, à laquelle toutes les autres sont subordonnées ; comment enfin il ne se passe rien dans le corps qui ne soit en harmonie avec ce qui arrive à la monade dominante, et réciproquement.

ARTICLE IV.

Que chaque monade a des perceptions, et une force pour les produire.

J'ai supposé des rapports entre les monades, parce qu'en effet plusieurs êtres ne peuvent exister sans en avoir. D'ailleurs il y en a entre les corps, donc il y en a entre les monades ;

car les corps n'étant que des aggrégats, la raison de leurs propriétés doit se trouver dans les êtres simples dont ils sont composés. En un mot, il faut imaginer qu'il y a parmi les monades des rapports et des changemens de rapports comme parmi les phénomenes, et que de part et d'autre tout se fait dans les mêmes proportions.

Jusqu'ici nous savons ce que les monades ne sont pas, mais ce n'est pas assez pour se faire une idée des rapports qui sont entre elles. Si nous n'en pouvions assurer autre chose, sinon qu'elles ne sont ni étendues, ni figurées, ni mobiles, etc. il s'ensuivroit qu'elles ne seroient rien à notre égard. La privation des qualités fait le néant, et pour être il faut avoir quelque chose de positif.

Les monades sont des substances simples. La notion de notre ame peut donc servir de modele à l'idée que nous en voulons former. Nous n'avons qu'à imaginer dans chaque monade quelque chose d'analogue au sentiment et à ce qu'on nomme en général perception. Voilà ce qu'elle aura de positif ; elle éprouvera des changemens lorsqu'elle aura des perceptions différentes.

Mais quel sera le principe de ces perceptions ? D'un côté on ne conçoit pas qu'une monade

puisse être altérée, ou éprouver dans l'intérieur de sa substance quelques changemens par l'action d'une autre créature ; car étant simple, rien ne peut s'échapper de sa substance pour agir au-dehors, et rien n'y peut entrer pour la faire pâtir. Les monades n'agissent donc point les unes sur les autres ; il n'y a point entre elles d'action ni de passion réciproques, et par conséquent les changemens qui leur arrivent, n'ont pas pour principe quelque chose qui soit au-dehors.

D'un autre côté, si nous consultons l'essence des monades, nous n'y trouverons pas non plus la raison des changemens qui leur arrivent. L'essence ne détermine dans un être que ce qui lui appartient constamment ; elle détermine, par exemple, la possibilité des changemens : mais de ce qu'un changement est possible, il n'est pas actuel. Il faut donc reconnoître dans chaque substance une autre raison par où on puisse comprendre pourquoi et comment tel changement devient actuel plutôt que tout autre. Or cette raison, c'est ce que j'appelle *force*. Il y a donc dans chaque monade une force qui est le principe de tous les changemens qui lui arrivent, ou de toutes les percep-

tions qu'elle éprouve ; et on peut définir la substance, ce qui a en soi le principe de ses changemens.

Quoique la notion de la force soit du ressort de la métaphysique, elle n'en est pas moins intelligible ; car chacun peut remarquer en lui-même un effort continuel toutes les fois qu'il veut agir. Si, par exemple, je veux écrire, et que quelqu'un me retienne la main, je fais continuellement effort, et cet effort produit l'action dès qu'on rend la liberté à ma main ; ensorte que tant que l'effort continue, je continue d'écrire, et sitôt qu'il cesse, je cesse d'écrire. La force consiste donc dans un effort continuel pour agir.

Ainsi, quand je parle de la force des monades, je veux dire qu'il y a en elles un effort, une tendance continuelle à l'action, c'est-à-dire, à produire en elles un changement en produisant une nouvelle perception ; car les changemens d'état n'étant que des perceptions, la force qui tend à changer l'état ne tend qu'à produire de nouvelles perceptions (1).

---

(1) Cette force, cette tendance à l'action, Leibnitz l'appelle encore *appétit*.

Mais puisque chaque être simple est un, sa force est une également. Elle ne trouve donc rien qui résiste à l'effort qu'elle fait continuellement pour agir. Elle doit par conséquent produire sans cesse de nouveaux changemens. L'état des monades change donc continuellement ; elles éprouvent donc sans cesse de nouvelles perceptions.

ARTICLE V.

De l'harmonie préétablie.

Les phénomenes nous représentent de la liaison entre toutes les parties de l'univers ; il y en a donc entre les êtres simples dont l'univers est formé. Si ces êtres agissoient les uns sur autres, ce seroit assez pour faire imaginer de la liaison entre eux. Mais cela n'est pas : chacun a en particulier une force qui lui est propre, et cette force produit en lui une suite de changemens tout-à-fait indépendante des suites qui ont lieu dans les autres. Les monades dans ce systême paroissent donc comme autant d'êtres isolés, et qui n'ont point de liaison. Les corps par conséquent n'en ont pas davantage entre eux, ni

avec les monades dominantes avec lesquelles je ferai voir qu'ils sont unis.

Cependant rien n'empêche que les suites de changement n'aient des rapports entre elles, et ne se combinent pour tendre à une fin commune, dans le même ordre que si les êtres agissoient réellement les uns sur les autres. Dès-lors on conçoit entre toutes les parties de l'univers une harmonie qui en fait toute la liaison.

Mon ame, par exemple, ou la monade qui domine sur mon corps, éprouve successivement différentes perceptions, et elle les éprouveroit également et dans le même ordre, quand elle ne seroit unie à aucun corps. Mon corps, sans en recevoir aucune influence, change aussi continuellement d'état, et ses changemens ne sont que l'effet de son mécanisme. En un mot, tout se fait dans l'ame, comme s'il n'y avoit point de corps; et tout se fait dans le corps, comme s'il n'y avoit point d'ame. Mais il y a de l'harmonie entre ces deux substances, parce que leurs changemens se répondent aussi exactement que si elles veilloient à leur conservation mutuelle, en agissant l'une sur l'autre.

Dieu seul est la cause de cette harmonie,

parce qu'il l'a préétablie. Ce n'est pas qu'il ait lui-même déterminé les changemens de l'une de ces deux substances, pour les faire accorder avec ce qui devoit se passer dans l'autre : mais il a consulté ce qui devoit arriver à chaque substance possible, en vertu de la force qui lui est propre, et il a uni celles où cet accord devoit se rencontrer. Supposez un habile artisan, qui prévoyant tout ce que vous ordonnerez demain à votre valet, fasse un automate qui exécutera vos ordres à point nommé. La même chose arrive dans le système de l'harmonie préétablie. Quand Dieu choisit le corps pour l'ame, le corps, par une suite de son mécanisme, exécute exactement les ordres. Quand l'ame est choisie pour le corps, elle paroît obéir à son tour, quoiqu'elle n'éprouve que les changemens que produit en elle la force qui lui est propre.

On imaginera l'harmonie de tout l'univers, si on se représente entre toutes ses parties la même correspondance qu'entre mon corps et mon ame. Mais pour rendre la chose plus sensible, réalisons avec les Cartésiens le phénomene du plein. Dans cette hypothese le moindre mouvement doit se communiquer

à toute distance ; et l'action d'un corps sur un de nos organes ne peut se borner à être seulement une impression de ce corps, elle doit encore être une impression de tous les corps de l'univers. Par-là toutes les parties du monde coexistent et se succedent de maniere que les modifications de chaque corps sont déterminées par le monde entier, c'est-à-dire, qu'aucun corps n'a une certaine figure, ni une certaine quantité de mouvement, que parce qu'il s'en trouve une raison suffisante dans l'état actuel de l'univers. Sans cela ce corps ne seroit pas lié avec les autres, il ne feroit pas partie de ce monde.

Or le phénomene du plein est parfaitement analogue à la réalité des choses, il en est la figure. Tout est donc lié dans la réalité comme tout le paroît dans le plein.

Mais il faut bien se souvenir que cette liaison ne suppose pas une dépendance réelle entre les substances ; elle ne la suppose qu'idéale, et ce n'est que dans le sens populaire, et en suivant les apparences, qu'on peut dire qu'elles dépendent les unes des autres. C'est ainsi qu'on dit avec le peuple, *le soleil se leve, se couche*, quoiqu'on pense avec Copernic que la terre tourne.

Les monades étant indépendantes les unes des autres, existent dans le vrai une à une. Il n'y a donc rien dans la réalité des choses qui soit composé, ni rien par conséquent qui mérite le nom de tout non plus que celui de partie. Ce qu'on appelle *tout* et *partie* sont des phénomenes renfermés dans la notion du corps, et qui résultent uniquement de l'harmonie préétablie entre les monades.

Transportez-vous dans un concert, et considérez les sons comme répandus dans l'air et existans indépendamment les unes des autres, vous ne concevez point de liaison entre eux. Considérez-les ensuite par le rapport qu'ils ont à votre organe, aussi-tôt vous les voyez se lier et former des tons harmoniques. Il en est de même de tous les phénomenes de l'univers.

ARTICLE VI.

De la nature des Etres.

La force particuliere à un être simple, je l'appelle la nature de cet être : tous les changemens qui arrivent à un être sont donc une suite de sa nature. Ainsi que de l'aggrégat

de plusieurs monades nait le phénomene du corps ; des forces combinées de ces mêmes monades résulte un autre phénomene, c'est celui de la force motrice. Cette force est donc la nature du corps, c'est-à dire, qu'elle est le principe de tous les changemens qui se font dans le phénomene de l'étendue mobile et impénétrable.

Cette force se conserve toujours la même dans chaque corps, le repos même ne peut l'altérer ; car un corps ne sauroit être un instant sans réunir toutes les forces des êtres simples dont il est l'aggrégat. Il y a donc toujours dans l'univers une même quantité de force.

Quoique les forces de tous les corps tendent à une même fin, elles n'y tendent pas toutes également. Elles paroissent se faire obstacle les unes aux autres, et c'est-là ce qui produit le phénomene de la force d'inertie ou de résistance.

Ainsi, pour rendre la notion du corps complette, il faut ajouter aux idées d'étendue, de mobilité et d'impénétrabilité, celle de force motrice et d'inertie. Un corps est donc un aggrégat d'êtres simples, qui, par l'ordre qu'ils conservent entre eux, produisent les

phénomenes de l'étendue, de la mobilité, de l'impénétrabilité, de la force motrice et de la force d'inertie.

Si on fait abstraction de la force motrice, on aura l'idée de la matiere ; c'est-à-dire, d'une substance étendue, mobile, impénétrable, et douée d'une force d'inertie.

Enfin considérons la réunion de toutes les forces motrices, et nous aurons la nature universelle, c'est-à-dire, le principe de tous les phénomenes de l'univers.

Le système des Cartésiens est peu philosophique. Au-lieu d'expliquer les choses par des causes naturelles, ils font à chaque instant descendre Dieu dans la machine, et chaque effet paroît produit comme par miracle. Ici Dieu s'en tient à créer et à conserver les êtres simples, il abandonne le reste à la nature. C'est la nature qui, dans chaque monade, dans chaque corps, dans l'univers entier, est le principe de tout. Elle est comme un ouvrier qui travaille sur la matiere qu'il trouve toute créée. Dieu donne sans cesse l'actualité aux êtres simples, et sans cesse la nature produit l'étendue, le mouvement, et les autres phénomenes.

ARTICLE VII.

Comment chaque Monade est représentative de l'Univers.

L'état actuel d'une monade est relatif à l'état actuel de toutes les autres. C'est-là ce qui entretient l'harmonie de tout l'univers. Chaque état d'une monade exprime et représente donc les rapports qui sont entre elle et le reste des monades ; et puisqu'elle change continuellement, elle passe continuellement par de nouveaux états représentatifs. Or, les perceptions qui se succedent dans une monade, et les différens états par où elle passe, ne sont qu'une même chose. Chaque perception est donc représentative ; et puisqu'elle est l'effet de la force de la monade, on ne la peut mieux définir qu'en disant qu'elle est un acte par lequel une substance se représente quelque chose.

Mais tout étant lié, il n'y a pas de raison pour borner cette représentation. Elle embrasse donc tout, elle tend à l'infini : ainsi chaque perception représente l'état actuel de

tout l'univers; et parce que cet état est lié avec le passé dont il est l'effet, et avec l'avenir dont il est gros (1), la même perception représente le passé, le présent et l'avenir. Par conséquent on se feroit l'idée la plus exacte et la plus détaillée de l'univers, si on connoissoit parfaitement l'état actuel d'une seule monade (2).

Cependant toutes les monades ne représentent pas l'univers de la même maniere. Chacune le représente suivant le rapport où elle est avec le reste des êtres, et par conséquent sous un point de vue différent. Elle ne représente pas immédiatement des choses qui n'ont avec elle qu'un rapport éloigné. Un corps, par exemple, fort composé, n'est pas représenté immédiatement dans un être simple, mais il l'est dans un corps moins composé que lui, celui-ci dans un autre encore moins, et ainsi successivement; ensorte que

---

(1) *Le présent est gros de l'avenir.* C'est l'expression de Léibnitz.

(1) C'est ce qui a fait dire à Léibnitz que chaque substance, chaque monade est un miroir vivant, une concentration de l'univers.

la représentation se faisant de l'un à l'autre par les passages les plus petits, parvient de proche en proche jusqu'aux plus petits corps possibles, et se termine dans un être simple.

Cela doit être de la sorte par le principe de la raison suffisante. Car si la représentation passoit d'un corps à un autre qui n'auroit pas avec lui le rapport le plus prochain, il y auroit une espece de saut dont on ne pourroit rendre raison. De-là il faut conclure qu'il y a dans chaque portion de matiere une infinité de corps tous plus petits les uns que les autres, et qui décroissent par des différences infiniment petites, jusqu'à celui qui a le rapport le plus immédiat avec l'être simple. C'est la seule hypothese où les passages brusques n'aient pas lieu. Une monade ne peut donc représenter l'univers qu'elle ne soit unie à un corps infiniment petit; et puisqu'il est de la nature de chaque monade de le représenter toujours, il est aussi de sa nature de ne pouvoir jamais être séparée de son corps.

ARTICLE VIII.

Des différentes sortes de perceptions ; et comment chacune en renferme une infinité d'autres.

On demandera peut-être comment une substance peut avoir des perceptions, c'est-à-dire agir, et produire en elle des changemens qui lui représentent quelque chose, sans avoir conscience de ses perceptions, ni de ce qu'elle se représente. C'est, répondrai je, que ses perceptions sont totalement obscures. Donnez de la clarté à quelques-unes, aussitôt elle en aura conscience ; donnez-en à quelques-autres, sa conscience s'étendra encore, et ainsi de plus en plus, à mesure qu'un plus grand nombre aura de la clarté.

Quand, par exemple, j'entends le bruit de la mer, j'entends aussi celui de chaque vague. Mais le bruit total est une perception claire dont j'ai conscience, et le bruit de telle ou telle vague est une perception obscure qui vient se confondre dans la totale : je ne l'en saurois discerner, et je n'en ai point conscience.

Si le bruit d'une vague se faisoit entendre tout seul, la perception n'en seroit plus confondue avec aucune autre ; elle seroit claire, et j'en aurois conscience. Mais le bruit de cette vague est lui-même composé de celui que fait chaque particule d'eau ; c'est donc encore ici une perception qui résulte de beaucoup d'autres, dont je n'ai pas conscience. Si on décomposoit de la sorte toutes nos perceptions, il n'en est point qu'on ne vît se résoudre en plusieurs autres, qui, par l'impuissance où nous étions de les démêler, se confondoient en une seule.

La perception totale qui résulte de la confusion de plusieurs autres, je l'appelle confuse. Une perception peut donc être claire et confuse en même-tems ; elle est claire par la conscience que j'en ai ; elle est confuse, parce que je ne discerne pas les perceptions particulieres dont elle est le résultat. Enfin elle devient distincte à mesure que j'y démêle un plus grand nombre de perceptions particulieres. La perception d'un arbre, par exemple, est distincte, parce que j'y distingue un tronc, des branches, des feuilles, etc.

Mais nous avons beau décomposer nos perceptions, nous n'arriverons jamais à des perceptions

perceptions absolument simples. Chacune est comme un point où une infinité de sentimens viennent se réunir et se confondre. La sensation d'une couleur, par exemple, ne peut représenter l'objet coloré, qu'autant qu'elle se forme des perceptions obscures qui représentent les mouvemens et les figures, qui sont les causes physiques de cette couleur. Ces dernieres perceptions ne peuvent représenter ces mouvemens et ces figures, qu'autant qu'elles résultent aussi des perceptions obscures qui représentent les déterminations qui sont le principe des mouvemens et des figures; et ainsi de suite, jusqu'aux premieres déterminations des monades. Par conséquent, la sensation d'une couleur résulte d'une multitude infinie de perceptions qui se confondent en une seule. Si nous les pouvions distinguer successivement, d'abord la couleur disparoîtroit, et nous ne verrions plus que certaines parties d'étendue figurées et mues diversement; bientôt après, les phénomenes des figures et du mouvement s'évanouiroient à leur tour, et il ne resteroit que les différentes déterminations des êtres simples. C'est ainsi qu'une couleur s'évanouit, quand le microscope nous fait

appercevoir les couleurs dont le mélange l'a formée (1).

On voit que dans ce système les perceptions représentent l'état réel des objets, et ne le représentent pas. Elles le représentent par cette multitude infinie de sentimens dont on n'a point conscience. Mais si on n'a égard qu'à ce qu'on y démêle, elles ne le représentent pas, elles ne sont que des phénomenes ou des apparences.

ARTICLE IX.

Des différentes sortes de monades, suivant les différentes sortes de perceptions dont elles sont capables.

Par l'article précédent, nos perceptions peuvent se confondre ou se distinguer à l'infini, suivant que nous sommes plus ou moins capables de les discerner. Si elles se confondent toutes au point qu'on n'y puisse rien

(1) Mêlez deux poudres fort fines et de couleurs différentes, il en résultera une troisieme couleur. mais un microscope fera reparoître les deux premieres.

démêler, elles sont totalement obscures, et on n'a conscience d'aucune : c'est ce qui nous arrive dans le sommeil. Si, au contraire, elles se distinguent si fort qu'on les remarque chacune en particulier : alors on les discerne toutes, et il n'en est point dont on n'ait conscience. Un être qui n'a que de ces sortes de perceptions, voit distinctement tout ce qui est.

Cet état ne convient qu'à Dieu : il n'est point de créature qui n'en soit infiniment éloignée. Nos sensations ne représentent rien que confusément; et si quelquefois nous disons qu'elles sont distinctes, il ne faut pas l'entendre à la rigueur, comme si nous démêlions tout ce qu'elles renferment : cela signifie seulement que nous en démêlons une partie.

Depuis l'état où toutes les perceptions sont totalement obscures, jusqu'à celui où il n'en est point qui ne soit claire et distincte, on peut imaginer une suite de degrés qui représenteront tous les états possibles où les monades peuvent se trouver. Elles ne s'élèvent au-dessus du premier état, qu'à mesure que leurs perceptions se développent, deviennent plus claires et plus distinctes ; et c'est-là tout ce qui met de la différence entr'elles. Ainsi

les différentes sortes de perceptions déterminent les différentes classes des êtres. Dans les uns, les perceptions sont totalement obscures, je les appelle *entéléchies ;* dans les autres, elles commencent à avoir quelque degré de clarté, et à être accompagnées de conscience, ce sont les ames ; ailleurs elles se développent assez pour élever les monades à la connoissance des vérités nécessaires, et elles en font des ames raisonnables ; enfin elles deviendront encore plus distinctes, et feront passer les ames raisonnables à un état supérieur à celui où elles sont aujourd'hui.

ARTICLE X.

Des transformations des Animaux.

Un corps organisé est celui dont les parties ont entr'elles une harmonie qui les fait toutes concourir à une même fin dans un ordre où elles ne paroissent agir que dépendamment les unes des autres. Le corps humain, par exemple, est organisé, parce que tout y est dans une proportion propre à transmettre en apparence à l'ame des perceptions quelquefois obscures et confuses, d'autres fois claires et

distinctes jusqu'à un certain degré. Or chaque monade est unie à un corps par lequel elle se représente l'univers: chaque monade a donc un corps organisé ; elle a un aggrégat d'êtres simples qui lui sont tous subordonnés. A cet égard je l'appelle *entéléchie dominante.*

Par-là on conçoit que rien n'est mort dans la nature : tout y est sensible , animé ; et chaque portion de matiere est un monde de créatures , d'ames , d'entéléchies , et d'animaux d'une infinité d'especes. Parmi tant d'êtres vivans, il en est peu qui soient destinés à paroître sur ce grand théâtre , où nous jouons tant de rôles différens ; mais par-tout la scene est la même , ils naissent , se multiplient , et périssent comme nous.

Cependant il n'y a nulle part ni naissance ni mort proprement dite. Puisqu'il est de la nature de la monade de représenter l'univers, chacune a été unie à un corps, pour n'en être jamais séparée. La conception , la génération , la destruction ne sont que des métamorphoses et des transformations qui font passer les animaux d'une espece à l'autre. C'est de la sorte qu'une chenille devient papillon. Par conséquent une machine naturelle n'est jamais détruite , quoique par la

perte de ses parties grossieres elle soit réduite à une petitesse qui n'échappe pas moins aux sens, que celle où étoit l'animal avant ce que nous appellons sa naissance. Par différentes transformations elle se dépouille quelquefois d'une partie des êtres dont elle étoit l'aggrégat, et d'autres fois elle en acquiert de nouveau : par-là elle paroît tantôt étendue, tantôt resserrée, et comme concentrée quand on la croit perdue ; mais elle continue toujours d'être un corps organisé. Chaque monade demeure donc unie au corps dont est l'entéléchie dominante. Par ce moyen les animaux subsistent comme les ames, et sont indestructibles comme elles.

Dans ces transformations tout tend vraisemblablement à la perfection non-seulement de l'univers en général, mais encore de chaque créature en particulier. Ainsi les corps ne se développent que pour transmettre aux entéléchies dominantes des perceptions toujours plus claires et plus distinctes, et pour les faire passer d'une classe à une classe supérieure.

Nos ames ne sont donc pas créées au moment de la conception ; elles l'ont été avec le monde, et sont devenues raisonnables, lorsque leurs corps ont été suffisamment déve-

loppés pour leur transmettre des perceptions dans un certain degré de clarté. Elles ne sont pas non plus détruites à la mort ; mais chacune continuant à être unie à son premier corps, elles conservent leur personnalité, et passent à un état plus parfait que celui qu'elles quittent. D'autres monades qui ne sont encore que de pures entéléchies, éprouveront à leur tour de pareilles transformations (1), et ces métamorphoses continueront pendant toute l'éternité.

Tel est le système des monades, il n'est rien dont il ne rende raison, et des difficultés insolubles dans tout autre, s'expliquent ici de la maniere la plus intelligible (2). On doit donc le regarder comme quelque chose de mieux qu'une hypothese.

---

(1) Gottlieb Hanschius rapporte dans un commentaire qu'il a fait sur les principes de Léibnitz, que ce philosophe lui avoit dit, en prenant du café, qu'il y avoit peut-être dans sa tasse une monade qui deviendroit un jour une ame raisonnable.

(2) Parmi les raisons sur lesquelles Léibnitz établit son système, il appuie beaucoup sur ce que dans les autres hypotheses on ne sauroit expliquer les phénomenes.

SECONDE PARTIE.

Réfutation du système des monades.

J'AI cru devoir exposer au long le système des monades, soit parce qu'il est assez curieux pour mériter qu'on le fasse connoître, soit parce que c'étoit un moyen propre à m'en assurer à moi-même l'intelligence. Si j'avois voulu me borner aux seuls principes que je me propose de critiquer, je n'aurois pas combiné, autant que je l'ai fait, les différentes parties de ce système, et je me serois souvent écarté de la pensée de son auteur. C'est ce qui arrive ordinairement à ceux qui entreprennent de réfuter les opinions des autres. M. Justi en est un exemple. Il expose à la vérité le principe qui sert de fondement à tout le système de Léibnitz ; mais parce qu'il n'a pas eu la précaution de suivre ce philosophe dans l'usage qu'il en fait, il lui suppose des idées qu'il n'a jamais eues, et fait une critique qui ne tombe point sur le système des monades (1).

(1) En voici un exemple. Après avoir remarqué avec

ARTICLE PREMIER.

Sur quels principes de ce système la critique doit s'arrêter.

Il y a deux inconvéniens à éviter dans un système ; l'un de supposer les phénomenes qu'on entreprend d'expliquer, l'autre d'en

---

raison, §. 5, que les êtres simples ne peuvent point remplir d'espace, il fait dire à Léibnitz, §. 8, qu'il faut une raison suffisante pour qu'un être simple soit dans un endroit plutôt que dans un autre ; que chacun d'eux, §. 14, occupe un point dans l'espace, que par-là plusieurs ensemble remplissent l'espace, et produisent l'étendue.

Un être simple ne remplit point d'espace, dit-il ensuite, §. 49, *mais plusieurs ensemble remplissent un espace. Peut-on se contredire plus manifestement ?* Il emploie plusieurs paragraphes pour prouver que cela est contradictoire. Pense-t-il donc que Léibnitz ait pu tomber dans une absurdité aussi grossiere ? Il faudroit être bien sûr de son fait avant d'attribuer de pareilles méprises à un homme d'autant d'esprit, et qui à tous égards fait beaucoup d'honneur à l'Allemagne. Pour moi, plus j'étudie le système des monades, plus je vois que tout y est lié. Il péche, mais c'est par des endroits que M. Justi n'a pas

rendre raison par des principes qui ne se conçoivent pas mieux que les phénomenes. Les Cartésiens tombent dans le premier, lorsqu'ils disent qu'une substance n'est étendue que parce qu'elle est composée de substances étendues : mais les Léibnitiens tombent dans le second, si, lorsqu'ils disent qu'une substance n'est étendue que parce qu'elle est l'aggrégat de plusieurs substances inétendues,

---

relevés. L'exposition que j'en ai donnée suffit pour faire évanouir toutes les contradictions que ce critique croit y appercevoir. Il ne paroît pas avoir apporté assez de soin pour saisir toujours la pensée de Léibnitz ; et quand il la saisit, il la combat avec des raisons qui ne me semblent ni assez claires ni assez solides.

Pour réfuter, par exemple, ce principe, *il y a des composés, donc il y a des êtres simples*, il fait, §. 22, 23, 24, un raisonnement dont voici le précis. Le simple est une notion géométrique, le composé est une notion métaphysique. Or l'objet de la géométrie est imaginaire, celui de la métaphysique est réel. Donc la conclusion de Léibnitz mêle quelque chose d'imaginaire à quelque chose de réel. Donc elle est fausse. *En considérant avec attention l'explication du composé*, dit-il §. 25, *on ne peut penser à rien qui pourroit nous mener à l'idée du simple. Les êtres composés sont des êtres qui ont des parties. La premiere conclusion ne peut donc être que celle-ci : là où il y a des composés il y a aussi*

ils ne conçoivent pas mieux la substance inétendue que celle qu'on suppose réellement étendue. En effet, seroit-on plus avancé de dire avec eux que le phénomene de l'étendue a lieu, parce que les premiers élémens des choses sont inétendus, que de dire avec les Cartésiens qu'il y a de l'étendue, parce que les premiers élémens des choses sont étendus?

---

des parties. Or l'idée de partie ne nous conduit point encore à l'idée du simple. Les êtres simples sont des êtres qui n'ont point de parties : donc pour aller plus loin, il faudroit conclure : là où il y a des parties il n'y a point de parties ; ce qui feroit une contradiction manifeste.

L'essence du composé, dit-il encore §. 30, *consiste nécessairement dans la composition. Ce qui se présente le premier à notre esprit quand nous réfléchissons sur une chose, et ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est, c'est son essence. Rien que la composition se présente le premier à notre pensée quand nous considérons des composés, et c'est la composition uniquement qui en fait des êtres composés. Donc l'essence des composés consiste dans la composition.* C'est de pareils raisonnemens que M. Justi infere qu'on peut rendre raison des composés sans avoir recours à des êtres simples. Au reste, je crois devoir avertir que cet auteur a écrit en allemand, et que je ne puis juger de sa dissertation que par la traduction que l'académie de Berlin a fait imprimer à la suite.

Je conviens que le composé, toujours composé jusques dans ses moindres parties, ou plutôt jusqu'à l'infini, est une chose où l'esprit se perd. Plus on analyse cette idée, plus elle paroit renfermer de contradictions. Remonterons-nous donc à des êtres simples? mais comment les imaginerons-nous? Sera-ce en niant d'eux tout ce que nous savons du composé? En ce cas il est évident que nous ne les concevons pas mieux que le composé. Si on ne conçoit pas ce que c'est qu'un corps, on ne conçoit pas davantage un être dont on ne peut dire autre chose, sinon qu'aucune qualité du corps ne lui appartient. Il faut donc, pour concevoir les monades, non-seulement savoir ce qu'elles ne sont pas, il faut encore savoir ce qu'elles sont. Léibnitz a bien senti que c'étoit une obligation pour lui de remplir ce double objet. Aussi a-t-il fait tous les efforts dont il étoit capable, dans la vue de faire connoître ses monades par quelques qualités positives. Il a cru y découvrir deux choses, une force et des perceptions dont le caractere est de représenter l'univers. S'il donne une idée de cette force et de ces perceptions, il fera concevoir ses monades, et il sera fondé à s'en servir pour l'explication des phéno-

menes. Mais si cette force et ces perceptions sont des mots qui n'offrent rien à l'esprit, son système devient tout-à-fait frivole. Il se réduit à dire qu'il y a de l'étendue, parce qu'il y a quelque chose qui n'est pas étendu; qu'il y a des corps, parce qu'il y a quelque chose qui n'est pas corps, etc. Je vais donc me borner à examiner ce que disent les Léibnitiens pour établir la force et les perceptions des êtres simples.

ARTICLE II.

Qu'on ne sauroit se faire d'idée de ce que Léibnitz appelle la force *des monades.*

Pour juger si nous avons l'idée d'une chose, il ne faut souvent que consulter le nom que nous lui donnons. Le nom d'une cause connue la désigne toujours directement : tels sont les mots de *balancier*, *roue*, etc. Mais quand une cause est inconnue, la dénomination qu'on lui donne n'indique jamais qu'une cause quelconque avec un rapport à l'effet produit, et elle se forme toujours des noms qui marquent l'effet. C'est ainsi qu'on a imaginé les termes de force centrifuge, centripete, vive,

morte, de gravitation, d'attraction, d'impulsion, etc. Ces mots sont fort commodes; mais pour s'appercevoir combien ils sont peu propres à donner une vraie idée des causes qu'on cherche, il n'y a qu'à les comparer avec les noms des causes connues.

Si je disois : la possibilité du mouvement de l'aiguille d'une montre a sa raison suffisante dans l'essence de l'aiguille ; mais de ce que ce mouvement est possible, il n'est pas actuel : il faut donc qu'il y ait dans la montre une raison de son actualité : or cette raison je l'appelle *roue*, *balancier;* si, dis-je, je m'expliquois de la sorte, donnerois-je une idée des ressorts qui font mouvoir l'aiguille?

Une substance change. Il y a donc en elle une raison de ces changemens. J'en conviens : je consens encore qu'on appelle cette raison du nom de force, pourvu qu'avec ce langage on ne s'imagine pas m'en donner la notion.

J'ai quelque sorte d'idée de ma propre force quand j'agis, je la connois au moins par conscience : mais lorsque j'emploie ce mot pour expliquer les changemens qui arrivent aux autres substances, ce n'est plus qu'un nom que je donne à la cause inconnue d'un effet connu. Ce langage nous fera con-

noître l'essence des choses, quand les notions imparfaites que j'ai données des *roues*, *balanciers*, etc. formeront des horlogers.

Si notre ame agissoit quelquefois sans le corps, peut-être nous ferions nous une idée de la force d'une monade; mais toute simple qu'elle est, elle dépend si fort du corps, que son action est en quelque sorte confondue avec celle de cette substance. La force que nous éprouvons en nous-mêmes, nous ne la remarquons point comme appartenant à un être simple, nous la sentons comme répandue dans un tout composé. Elle ne peut donc nous servir de modele pour nous représenter celle qu'on accorde à chaque monade.

Mais souvent c'est assez de donner à une chose que nous ne connoissons point le nom d'une chose connue, pour nous imaginer les connoître également. Rien ne nous est plus familier que la force que nous éprouvons en nous-mêmes; c'est pourquoi les Léibnitiens ont cru se faire une idée du principe des changemens de chaque substance, en lui donnant le nom de force. Il ne faut donc pas s'étonner s'ils s'embarrassent de plus en plus, à proportion qu'ils veulent pénétrer davantage la nature de cette force. D'un côté ils

disent qu'elle est un effort, et de l'autre qu'elle ne trouve point d'obstacles. Mais par la notion que nous avons de ce qu'on nomme effort et obstacle, l'effort est inutile dès qu'il n'y a point d'obstacle à vaincre. Par conséquent, s'il n'y a point de résistance dans les êtres simples, il n'y a point de force; ou s'il y a une force, il y a aussi une résistance.

De tout cela il faut conclure que Léibnitz n'est pas plus avancé de reconnoître une force dans les êtres simples, que s'il s'étoit borné à dire qu'il y a en eux une raison des changemens qui leur arrivent, quelle que soit cette raison; car, ou le mot de force n'emporte pas d'autre idée que celle d'une raison quelconque; ou si on lui veut faire signifier quelque chose de plus, c'est par un abus visible des termes, et on ne sauroit faire connoître les idées qu'on y attache. On voit ici les défauts ordinaires aux systèmes abstraits; des notions vagues, et des choses qu'on ne connoît pas, expliquées par d'autres qu'on ne connoît pas davantage.

ARTICLE III.

ARTICLE III.

Que Léibnitz ne prouve pas que les monades ont des perceptions.

Notre ame a des perceptions, c'est-à-dire, qu'elle éprouve quelque chose quand les objets font impression sur les sens. Voilà ce que nous sentons : mais la nature de l'ame et la nature de ce qu'elle éprouve quand elle a des perceptions, nous sont si fort inconnues, que nous ne saurions découvrir ce qui nous rend capables de perceptions. Comment donc l'idée imparfaite que nous avons de l'ame pourroit-elle nous faire comprendre que d'autres êtres ont des perceptions comme elle ? Pour expliquer la nature des monades par la notion de notre ame, ne faudroit-il pas trouver dans cette notion la nature même de cette substance ?

Les monades et les ames sont des êtres simples : voilà en quoi elles conviennent, c'est-à-dire, qu'elles conviennent en ce qu'elles excluent également l'étendue et les qualités qui en dépendent, telles que la figure, la divisibilité, etc. Mais de ce que des êtres s'accordent à n'avoir pas certaines qualités,

s'ensuit-il qu'ils doivent s'accorder à avoir à d'autres égards les mêmes ? et cette conséquence seroit-elle bien juste ? Les monades sont comme nos ames, en ce qu'elles ne sont ni étendues ni divisibles: donc elles ont comme elles des perceptions.

Concluons que pour décider des qualités communes aux ames et aux monades, ce n'est point assez de concevoir ces substances comme inétendues, il faudroit encore concevoir la nature des unes et des autres. Les explications de Léibnitz sont donc encore ici défectueuses.

ARTICLE IV.

Que Léibnitz ne donne point d'idée des perceptions qu'il attribue à chaque monade.

Qu'est-ce qu'une perception ? c'est, comme je viens de le dire, ce que l'ame éprouve quand il se fait quelque impression dans les sens. Cela est vague, et n'en fait point connoître la nature : j'en conviens, et après cet aveu on n'a plus de questions à me faire. Mais veux-je attribuer des perceptions à un être différent de notre ame, on me dira que

ce n'est pas assez, pour en donner une idée, de rappeller à ce que nous éprouvons, et qu'il faut encore les faire connoître en elles-mêmes. En effet, tant qu'elles ne sont connues que par la conscience que nous en avons, nous ne saurions être fondés à en attribuer à d'autres êtres qu'à ceux que nous pouvons supposer en avoir conscience.

Si je disois donc avec Léibnitz que les perceptions sont les différens états par où les monades passent, on m'objecteroit que le mot d'état est encore trop vague. Si j'ajoutois, pour en déterminer le sens, que ces états représentent quelque chose, et que par-là les monades sont comme des miroirs qui réfléchissent sans cesse de nouvelles images, on insisteroit encore. Quelles sont, me demanderoit-on, les idées que signifient *représenter*, *miroir*, *images*, pris dans le propre? des figures telles que la peinture et la sculpture en retracent: mais il ne peut rien y avoir de semblable dans un être simple. Par conséquent, ajouteroit-on, vous ne prenez pas ces mots dans le propre quand vous parlez des monades; mais si vous leur ôtez la première idée que vous leur avez fait signifier, quelle est celle que vous prétendez y substituer?

En effet, ces termes, en passant du propre au figuré, n'ont plus qu'un rapport vague avec le premier sens qu'ils ont eu. Ils signifient qu'il y a des représentations dans les êtres simples, mais des représentations toutes différentes de celles que nous connoissons, c'est-à-dire, des représentations dont nous n'avons point d'idée. Dire que les perceptions sont des états représentatifs, c'est donc ne rien dire.

Qu'est-ce en effet que représente l'état d'une monade? c'est l'état des autres monades. Ainsi l'état de la monade A représente ceux des monades B, C, D, etc. : mais je n'ai pas plus d'idée des états de B, C, D, etc. que de celui d'A. Par conséquent, dire que l'état d'A représente ceux de B, C, D, etc., c'est dire qu'une chose que je ne connois pas, en représente d'autres que je ne connois pas mieux.

Ce sont proprement les qualités absolues qui appartiennent aux êtres, et qui les constituent ce qu'ils sont. Quant aux rapports que nous y voyons, ils ne sont point à eux; ce ne sont que des notions que nous formons lorsque nous comparons leurs qualités. C'est donc par les qualités absolues qu'il les faut

d'abord faire connoître. S'y prendre autrement, c'est avouer tacitement qu'on n'en a aucune notion. On parlera des rapports qu'on suppose entre eux, mais ce ne sera que d'une maniere bien vague. C'est ainsi qu'on pourroit prétendre donner l'idée de plusieurs tableaux, en disant qu'ils se représentent réciproquement les uns les autres. Or Léibnitz ne fait pas connoître les monades par ce qu'elles ont d'absolu. Tous ses efforts aboutissent à imaginer entre elles des rapports qu'il ne sauroit déterminer qu'avec le secours des termes vagues et figurés de *miroir*, de *représentation*. Il n'en a donc point d'idée.

La méprise de ce philosophe en cette occasion, c'est de n'avoir pas fait attention que des termes qui dans le propre ont une signification précise, ne réveillent plus que des notions fort vagues quand on s'en sert dans le figuré. Il a cru rendre raison des phénomenes, lorsqu'il n'emploie que le langage peu philosophique des métaphores; et il n'a pas vu que quand on est obligé d'user de ces sortes d'expressions, c'est une preuve qu'on n'a point d'idée de la chose dont on parle. Ces méprises sont ordinaires à ceux qui font des systèmes abstraits.

ARTICLE V.

Qu'on ne comprend pas comment il y auroit une infinité de perceptions dans chaque monade, ni comment elles représenteroient l'Univers.

Plus Léibnitz fait d'effort pour faire comprendre ce qu'il croit entendre par le mot de *perception*, plus il embarrasse l'idée qu'il en veut donner.

La liaison qui est entre tous les êtres de l'univers, lui fait juger qu'il n'y a point de raison pour borner les représentations qui se font dans les monades. Chaque représentation tend, selon lui, à l'infini, et chacune de nos perceptions en enveloppe une infinité d'autres. Ainsi dans une monade il y a des infinis d'une infinité d'ordres différens. Dans A il y a une infinité de perceptions pour représenter les perceptions de B, dans B une autre infinité pour représenter celles de C, et ainsi à l'infini. A à son tour est représenté dans B, C, etc.; et de même que cette monade représente toutes les autres, elle est représentée dans chacune; ensorte qu'il n'y a pas de portion de matiere où elle ne soit repré-

sentée une infinité de fois, et qui ne lui fournisse une infinité de perceptions. On voit par-là de combien d'infinités de manieres les perceptions se combinent dans chaque être.

Il y auroit bien des remarques à faire sur l'infini : pour abréger je me bornerai à dire que c'est un nom donné à une idée que nous n'avons pas, mais que nous jugeons différente de celles que nous avons. Il n'offre donc rien de positif, et ne sert qu'à rendre le système de Léibnitz plus inintelligible.

Ce philosophe a beau appuyer sur la liaison de tous les êtres de l'univers, on ne comprendra jamais qu'ils se concentrent tous dans chacun d'eux, et que le tout soit représenté si parfaitement dans chaque partie, que qui connoîtroit l'état actuel d'une monade, y verroit une image distincte et détaillée de ce qu'est l'univers, de ce qu'il a été et de ce qu'il sera. Si cette représentation avoit lieu, ce ne seroit qu'en vertu de la force que Léibnitz attribue à chaque monade : mais cette force ne peut rien produire de semblable.

Ou les monades agissent réciproquement les unes sur les autres, ensorte qu'il y a

entre elles des actions et des passions réciproques (supposition que quelques Léibnitiens ne rejettent pas) (1); ou elles paroissent seulement agir de la sorte.

Dans le premier cas, on voit dans une monade toute la force active qui lui appartient et tout ce qu'elle peut produire, en supposant qu'elle ne trouve point d'obstacle. On voit encore toute la résistance qu'elle oppose à toute action qui viendroit d'un principe externe, mais on n'y sauroit voir l'état et la liaison de tous les êtres. Ces états et cette liaison consistent dans des rapports d'action et de passion. La force d'une monade ne produit pas au-dehors tout l'effet dont elle seroit capable, elle n'y produit qu'un effet proportionné à la résistance qu'elle y trouve. Afin de connoître comment par son action elle est liée avec le reste de l'univers, il ne suffit donc pas de l'appercevoir, il faut encore appercevoir toutes les autres substances. On ne peut donc voir dans une seule monade l'état et la liaison de toutes les monades, supposé qu'elles agissent ou pâtissent réciproquement.

(1) M. Wolf entre autres.

On ne le peut pas davantage, si, comme le pense Léibnitz, les actions et les passions ne sont qu'apparentes. Dans cette supposition une monade ne dépend d'aucun être ; elle est par elle-même, et par un effet de sa propre force, tout ce qu'elle est, et renferme en elle le principe de tous ses changemens. Celui qui n'en verroit qu'une, ne devineroit seulement pas qu'il y eût autre chose.

Mais, dira Léibnitz, c'est une suite de l'harmonie préétablie, que chaque monade ait des rapports avec tout ce qui existe. J'en conviens. Donc l'état où elle se trouve exprime et représente ces rapports, donc il représente l'univers entier. Je nie la conséquence.

Si je disois, un côté d'un triangle a des rapports aux deux autres côtés et aux trois angles ; donc ce côté représente la grandeur des deux autres, et la valeur de chaque angle en particulier ; on verroit sensiblement le faux de cette conséquence. Chacun sait que, pour se représenter pareille chose, la connoissance d'un côté n'est pas suffisante. Je dis également que la représentation de l'univers ne peut être renfermée dans la connoissance d'une seule monade. En vain l'état de cette monade a des rapports avec l'état de toutes

les autres ; la suprême intelligence même, si elle ne connoissoit qu'elle, ne sauroit rien découvrir au-delà. Il faut à la connoissance d'un côté ajouter celle de deux angles, si on veut avoir une idée de tout ce qui concerne un triangle ; de même pour pouvoir découvrir l'état actuel de chaque être en particulier, il faut à la connoissance d'une monade joindre celle de l'harmonie générale de l'univers. Une monade ne représente donc pas proprement le monde entier ; mais par la comparaison qu'on feroit de son état avec l'harmonie générale, on pourroit juger de l'état de tout ce qui existe.

Dieu a voulu créer tel monde ; en conséquence toutes les êtres ont été subordonnés à cette fin, et l'état de chacun a été déterminé. Il en est de même si je forme le dessein d'écrire un nombre, celui par exemple, de 123,489, le choix et la situation des caracteres sont aussitôt déterminés. Dieu a donc eu des raisons pour disposer les élémens, comme j'en ai pour arranger mes chiffres. Mes raisons sont subordonnées au dessein d'écrire tel nombre, et quelqu'un qui ignoreroit ce dessein, et qui ne verroit que le chiffre 2, ne connoîtroit aucune des autres parties. Les raisons de Dieu

sont subordonnées au dessein de créer tel monde, et celui qui ignoreroit ce décret ne pourroit jamais avec la connoissance parfaite d'une substance découvrir surement, je ne dis pas l'état du monde entier, mais de la moindre de ses parties.

M. Wolf n'a pas jugé à propos d'accorder des perceptions à toutes les monades : il n'en admet que dans les ames. Mais tout est si bien lié dans le systéme de Léibnitz, qu'il faut ou tout recevoir ou tout rejeter.

D'un côté le disciple convient avec son maître, que les perceptions de l'ame ne sont que les différens états par où elle passe ; et que ces états sont représentatifs des objets extérieurs, parce qu'on en peut rendre raison par l'état même de ces objets. D'un autre côté il admet dans chaque substance une suite de changemens, dont chacun peut s'expliquer par l'état des objets extérieurs. Pourquoi donc ne reconnoît-il pas encore que ces changemens sont représentatifs ? pourquoi leur refuse-t-il le nom de perceptions ? il a d'autant plus de tort, que c'est le même principe qui produit les perceptions de l'ame et les changemens des autres êtres : c'est cette force qu'il croit être le propre de chaque substance. Si cette

force peut produire dans quelques êtres des changemens qui ne soient pas des perceptions, sur quel fondement pourra-t-il assurer, comme il le fait, que l'ame a toujours des perceptions ?

Léibnitz, plus conséquent, admet des perceptions jusques dans le corps. Il a en quelque sorte des perceptions, dit-il. L'*en quelque sorte* qu'il ajoute pour adoucir la conséquence ne signifie rien. Ou la force motrice qui agit dans le corps, y produit des changemens représentatifs de l'univers, ou non. Dans le premier cas les perceptions ont lieu, dans le second il n'y en a point.

Mais afin que cette représentation se transmette, sans qu'il y ait de saut, il faut que la différence d'un corps à l'autre soit infiniment petite, que chaque corps organisé soit composé de corps organisés; que, jusqu'à l'infini, les moindres parties de matiere soient de véritables machines; et qu'enfin chaque corps ait une entéléchie dominante, et chaque monade un corps.

Il ne me paroît pas qu'on puisse ici suivre Léibnitz; je ne saurois sur-tout comprendre que chaque monade ait un corps. Celles d'où résultent les corps les moins composés,

comment pourroient-elles en avoir ? Je n'imaginerois la chose qu'en employant les mêmes monades à deux usages, à former les composés et à les animer. Mais Léibnitz n'a jamais rien dit de pareil.

Ce philosophe ne donne aucune notion de la force de ses monades ; il n'en donne pas davantage de leurs perceptions ; il n'emploie à ce sujet que des métaphores ; enfin il se perd dans l'infini. Il ne fait donc point connoître les élémens des choses, il ne rend proprement raison de rien, et c'est à-peu-près comme s'il s'étoit borné à dire qu'il y a de l'étendue, parce qu'il y a quelque chose qui n'est pas étendue ; qu'il y a des corps, parce qu'il y a quelque chose qui n'est pas corps, etc.

C'est ainsi qu'en voulant raisonner sur des objets qui ne sont pas à notre portée, on se trouve après bien des détours au même point d'où on étoit parti.

CHAPITRE IX.

SEPTIEME EXEMPLE.

Tiré d'un ouvrage qui a pour titre, de la prémotion physique, ou de l'action de Dieu sur les créatures.

CE n'est pas assez d'avoir recours à la matiere pour se faire une idée de l'esprit, ou à l'esprit pour se faire une idée de la matiere. Cela pouvoit suffire à Mallebranche et à Léibnitz ; mais voici un philosophe qui se met plus à son aise. Dans la vue de rendre raison de l'origine et de la génération de nos connoissances et de nos amours, il établit trois principes. Par le premier, il prétend que toutes nos connoissances et tous nos amours sont autant d'êtres distincts. Par le second, il veut que nous n'acquérions de nouvelles connoissances, et que nous ne formions de nouveaux amours, qu'autant que Dieu en crée l'être pour l'ajouter à celui de notre ame ; et par le troisieme (imaginé afin de maintenir l'acti-

vité de l'ame, que les deux autres paroissent détruire, il tâche de faire voir que Dieu en créant de nouveaux êtres de connoissance ou d'amour, se sert du premier être de notre ame pour le faire concourir à cette création.

Je ne suivrai pas ces principes dans toutes leurs conséquences, j'examinerai seulement s'ils n'ont pas les défauts ordinaires à tous les principes abstraits. L'Auteur raisonne ainsi pour établir le premier.

La matiere, dit-il, acquiert de nouvelles modalités, sans acquérir de nouveaux degrés d'être. Cette boule de cire devient entre mes doigts triangulaire, ou quarrée. Mais ces figures ne sont pas des êtres différens des parties de la cire, elles n'en sont que les parties disposées différemment. La variété se trouve donc uniquement dans la situation des parties, et les êtres sont toujours les mêmes et en égal nombre.

Mais je ne dois pas raisonner de même de mon ame. Elle est simple, elle n'a point de parties. Ce n'est donc pas le différent arrangement des parties qui fait ses modalités et ses actions différentes, comme il fait les différentes modalités du corps. Il faut, par conséquent, que les modalités de l'ame soient diffé-

rens degrés d'être; c'est-à-dire que Dieu qui ne la conserve que parce qu'il la crée à chaque instant, la produit tantôt avec un certain degré d'être, tantôt avec un autre; et que lorsque sans dépouiller l'ame de ce qu'elle avoit, il lui ajoute de nouvelles modalités, ce sont de nouveaux degrés d'être qu'il lui ajoute.

Quand on passe, dit encore cet Écrivain, d'une moindre connoissance à une connoissance plus étendue, de l'indifférence à l'amour, de la douleur au plaisir : l'ame ne demeure pas la même, elle ne passe pas du néant au néant, son changement est réel. Cependant puisqu'elle est simple, elle ne peut réellement changer qu'autant qu'elle reçoit quelque degré d'être nouveau, ou qu'elle perd quelque degré d'être ancien. Car je ne conçois, ajoute-t-il, des modalités réellement différentes dans un même être qu'en deux manieres; l'une par le différent arrangement des parties, ce qui ne convient qu'à la matiere; l'autre par des degrés d'être ajoutés ou retranchés, ce qui doit convenir à l'ame.

C'est de ces raisons, étendues plus ou moins, que cet Auteur a conclu que toutes nos connoissances, tous nos amours, tous nos degrés de

de connoissances, tous nos degrés d'amour sont autant d'êtres ou de degrés d'être ; ce dont il se sert comme d'un principe incontestable.

Quand je suis bien rempli de ce système, je me fais un vrai plaisir d'ouvrir, de fermer et de rouvrir sans cesse les yeux. D'un clin d'œil je produis, j'anéantis, et je reproduis des êtres sans nombre. Il semble encore qu'à tout ce que j'entends, je sens grossir mon être : si j'apprends, par exemple, que dans une bataille il est resté dix mille hommes sur la place, dans le moment mon ame augmente de dix mille degrés d'êtres pour chaque homme tué. Si elle n'augmentoit que de neuf mille neuf cents quatre-vingt-dix-neuf degrés, je ne saurois pas qu'il en est péri un dix-millieme : car la connoissance de la mort de ce dix-millieme n'est pas *un néant*, *un rien*, *une chimere ; c'est un être*, *une réalité*, *un degré d'être*. Tant il est vrai que, dans ce système, mon ame fait son profit de tout. Il y a là bien de la philosophie.

C'est grand dommage que ce système soit nintelligible ; c'est dommage que l'Auteur ne puisse donner aucune idée de ces êtres qu'il fait si fort valoir, et qu'il multiplie avec tant de prodigalité. Comprenons-nous qu'à chaque

instant de nouveaux êtres soient ajoutés à notre substance, et ne fassent avec elle qu'un seul être indivisible ? Comprenons-nous qu'on puisse retrancher quelque chose d'une substance qui n'est pas composée, ou qu'on lui puisse ajouter quelque chose sans qu'elle perde sa simplicité ? Je ne conçois pas, direz-vous, que la chose puisse se faire autrement. Je le veux : mais concevez-vous qu'elle puisse se faire comme vous le dites ? Avez-vous quelque idée de ces entités ajoutées à l'ame, qui, sans lui ôter sa simplicité, l'augmenteroient des millions de fois ? Non sans doute. Il vaudroit donc autant laisser la question sans la résoudre, que de le faire d'une façon où nous ne comprenons rien ni l'un ni l'autre.

Mais passons au second principe. L'Auteur va prouver que c'est Dieu qui crée tous les êtres dont notre ame peut augmenter à chaque instant.

On ne donne point, dit-il, *ce qu'on n'a point, ni par conséquent plus qu'on n'a ;* ou, pour le rendre autrement, *avec le moins on ne fait pas le plus.* De-là, il infere qu'une intelligence créée n'augmentera jamais toute seule son être ; que n'ayant, par exemple, que quatre degrés d'être dans le moment A, elle ne s'en

donnera pas un cinquieme dans le moment B : car elle se donneroit ce qu'elle n'a point, elle donneroit plus qu'elle n'a; avec le moins elle feroit le plus. Si elle n'a donc dans le moment A que la puissance de connoître et d'aimer, elle ne formera pas toute seule dans le moment B un acte de connoissance ou d'amour, puisque, par la supposition, cet acte est un être qu'elle n'a pas.

L'Auteur étend et retourne ce raisonnement de mille manieres différentes ; et il lui applique encore cet autre principe, *qu'une cause doit contenir son effet.* Or, un esprit qui n'a pas une connoissance, ne la contient pas ; donc il ne se la donnera pas tout seul. Si, par exemple, il n'a qu'une connoissance, il ne fera jamais tout seul un jugement, ni un raisonnement; car pour un jugement, il faut deux connoissances, et trois pour un raisonnement. Or, un ne contient pas deux, il ne contient pas trois. Un esprit qui n'a qu'une connoissance ne s'en donnera donc pas tout seul une seconde ni une troisieme.

Cet écrivain raisonne de la même maniere sur les différens amours qui naissent dans le cœur humain, et conclut que l'ame n'acquiert une connoissance, et ne forme un

acte d'amour, que quand Dieu crée l'être de l'un et de l'autre, et l'ajoute à sa substance.

La premiere fois que je fis l'extrait de ce système, j'appliquois sans m'en appercevoir, à la puissance, ce que son auteur ne dit que de l'acte, et je concluois que l'ame ne peut pas se donner un acte de connoissance ou d'amour. Je ne sus par quelle distraction cette méprise m'étoit échappée, car je croyois avoir lu ce système avec attention. Je travaillai à un nouvel extrait, mais je remarquai qu'il falloit me tenir sur mes gardes pour ne pas retomber dans la même faute. J'en cherchai la cause, et je crus la découvrir, lorsqu'en repassant sur les principes, il me parut aussi naturel d'en inférer que l'ame ne pourroit se donner une connoissance ni un amour, que d'en conclure seulement qu'elle ne se donneroit ni l'un ni l'autre. Si, disois-je, on ne donne pas ce qu'on n'a pas, si on ne donne pas plus qu'on n'a, si avec le moins on ne fait pas le plus, si une cause doit contenir son effet; donc l'ame qui n'a pas une telle connoissance, ni un tel amour, qui a moins que cette connoissance et que cet amour, qui ne contient

ni cette connoissance ni cet amour, ne pourra se donner ni l'un ni l'autre. Si ces principes sont vrais, *on ne donne point ce qu'on n'a point, on ne donne pas plus qu'on n'a, avec le moins on ne fait pas le plus;* ceux-ci ne le paroissent pas moins, *on ne peut pas donner ce qu'on n'a pas, on ne peut pas donner plus qu'on n'a, avec le moins on ne peut pas faire le plus :* d'où certainement on peut conclure que l'ame ne pourra pas se donner une connoissance ni un amour qu'elle n'a point encore.

Je continuois, et je disois : non-seulement l'ame ne se donnera toute seule ni l'un ni l'autre, elle ne se les donnera pas même avec le secours de Dieu, elle ne concourra pas à leur production. Pour concourir, il ne suffit pas qu'elle produise en partie l'acte de connoissance ou celui d'amour, il faut qu'elle le produise en entier, et qu'elle soit cause totale ainsi que Dieu. Mais si on ne donne point ce qu'on n'a point, comment concourra-t-on à donner en entier ce qu'on n'a point ? Si on ne donne pas plus qu'on n'a, si avec le moins on ne fait pas le plus, comment concourra-t'on à donner en entier ce qu'on n'a qu'en partie. J'eus recours à l'auteur, parce que

dans la vue d'accorder son système avec l'activité de l'ame, il tâche plusieurs fois de satisfaire à cette difficulté. Il va donc entreprendre de prouver que Dieu en créant en nous un nouvel être de connoissance ou d'amour, se sert des degrés d'être qu'il trouve dans notre ame, et les fait concourir à cette production. C'est son troisieme principe.

« On conçoit, dit-il, (1), sans beaucoup » de peine, que Dieu opérant dans l'ame tout » ce qu'elle a d'être, de connoissance, ou » d'amour, met en œuvre les degrés d'être » qui y sont déjà, et fait ensorte qu'un de » ces degrés influe réellement dans la pro- » duction d'un autre; qu'une ancienne con- » noissance influe dans la production d'une » nouvelle; que les degrés qui étoient déjà » dans l'ame cooperent et contribuent avec » ce que Dieu y ajoute, pour former une » nouvelle action; qu'en un mot, Dieu don- » nant à l'ame tout ce qu'elle a de réalité, » il fasse néanmoins que ses actions soient » réellement, physiquement, immédiate- » ment produites par l'ame même.

(1) Tome I, pages 19 et 25.

Il tâche encore d'expliquer la chose de la maniere suivante « Dieu, dit-il, tire du fond » de notre ame un nouveau degré de connoissance, qui s'unit, qui s'incorpore avec » l'ancien, qui le développe, qui le dilate. » Car, ce qui est fort à remarquer, ce nouveau degré n'est que le développement de » l'ancien. Mais ce qui fournit ce nouveau » degré, c'est l'attention actuelle, et la connoissance réfléchie, qui par-là cooperent » et contribuent à cette connoissance nouvelle.

» La même chose, continue-t-il, se doit » dire de l'amour. Lorsque nous aimons un » bien comme notre fin, et qu'il s'agit d'augmenter cet amour, les anciens degrés » d'amour contribuent à former le plus » grand amour. C'est l'amour réfléchi, je » veux dire la volonté d'aimer, ou l'amour » de l'amour, qui fournit et qui fait usage » de ces anciens degrés «.

Il apporte, pour exemple, l'amour de Dieu (1); et il fait remarquer qu'avant de le former, nous trouvons en nous l'idée de

(1) Tome II, page 196.

l'être infiniment parfait ; et qu'en aimant les créatures mêmes, nous aimons plusieurs des perfections de la divinité. Nous voudrions, dit-il, posséder les créatures véritablement, éternellement, immuablement, infiniment. Nous aimons donc la vérité, l'éternité, l'immutabilité, l'infinité ; et il ne nous manque plus qu'à aimer les autres perfections de Dieu, telles que sa justice et sa sainteté. Or, pour nous donner ces derniers amours, Dieu ne détruit pas les premiers qui sont bons en qualité d'êtres. Il s'en sert au contraire aussi bien que l'idée de l'être infiniment parfait, et il produit par eux et par cette idée ce qui manque à ces amours pour devenir l'amour de Dieu.

Enfin, il cherche une derniere solution à cette difficulté dans l'idée de l'être infiniment parfait. Il croit qu'il suffit de considérer cette idée, pour appercevoir comment nos premieres connoissances influent dans les dernieres. « Puisque nous connoissons, dit-il (1), » le fini par l'infini, toutes nos connois- » sances se réunissent dans celle de l'être

(1) Tome II, page 236.

» des êtres. Ainsi quand Dieu nous donne » une nouvelle connoissance, il ne la place » pas dans l'ame comme détachée et indépen- » dante de cette idée primitive; il la tire de » cette connoissance fonciere; il fait que » cette idée innée s'étend, se développe, et » s'augmente; et il fait par ce moyen que » l'ame est une cause véritable, réelle et » efficiente ».

Ces réponses me donnerent une nouvelle matiere à réflexions. Oui, dis-je, je conçois, sans beaucoup de peine, qu'une connoissance et un amour peuvent contribuer, et contribuent en effet à une autre connoissance et à un autre amour : mais ce n'est que quand je consulte l'expérience, qui me le rend tous les jours sensible. Au contraire, dans vos principes, la chose me paroît tout-à-fait inconcevable.

Mon ame (je le suppose avec vous) n'a que quatre degrés d'être dans le moment A, il s'agit qu'elle en ait cinq dans le moment B. Or elle n'a point ce cinquieme degré, aucun des quatre premiers ne le contient : donc ni elle ni les quatre premiers degrés ne formeront le cinquieme, si Dieu ne le produit lui-même : vous en convenez. Mais j'ajoute que

Dieu en le créant ne fera pas qu'elle se le donne, ou qu'elle concoure à sa production ; car Dieu emploieroit inutilement sa toute-puissance pour me faire donner ce que je n'ai pas. Dieu ne sauroit faire qu'un principe vrai devienne faux, ce qui pourtant arriveroit s'il dépendoit de lui que l'ame se donnât ce qu'elle n'a pas ou plus qu'elle n'a.

Plus je repasse vos paroles, plus je trouve de difficultés. *Dieu*, dites-vous, *met en œuvre les premiers degrés d'être qui sont déjà dans l'ame.* Ne croiroit-on pas, à ce langage, qu'il n'y a que lui qui agisse, et que les premiers êtres sont entre les mains de Dieu comme quelque chose de purement passif, comme l'argile entre les mains du potier. Vous ajoutez *que Dieu fait ensorte que les degrés qui étoient anciennement dans l'ame, cooperent et contribuent avec ce que Dieu y ajoute pour former une nouvelle action.* Je découvre là trois choses, 1°. la coopération des anciens degrés d'être, 2°. ce que Dieu ajoute, l'action qui en résulte. Par-là, il paroît que ce ne sont plus ici deux causes, dont l'une est subordonnée à l'autre, et qui produisent chacune en entier la même et unique action : ce sont deux causes paralleles qui en font chacune une partie : car la

coopération des anciens degrés, et ce que Dieu ajoute, sont deux choses fort distinctes. Or, ou la coopération des anciens degrés produit quelque chose, ou non. Mais que produiroit-elle ? Ce n'est pas ce que Dieu ajoute, Dieu peut seul en être la cause. Sera-ce quelque autre être ? Voilà donc quelque chose qui appartient à la créature, et qu'elle produit toute seule. Ne produira-t-elle rien ? Elle ne fait donc rien, elle n'a point de part à l'action.

Ou bien encore les anciens degrés contiennent-ils en entier l'être de l'action ? Leur opération le produira donc toute seule, et il est inutile que Dieu y ajoute du sien. Ne le contiennent-ils pas en entier ? Leur opération ne le produira donc pas en entier, même avec le secours de Dieu.

Mais bien plus, qu'est-ce que Dieu ajoute, et qui est si distingué de la coopération des anciens degrés ? Est-ce la nouvelle action, en est-ce l'être ? En ce cas, le sens de votre phrase (si même elle en a) est au moins fort embarrassé ; et voici comment il la faudra rendre. *Dieu fait ensorte que les anciens degrés d'être cooperent avec la nouvelle action qu'il ajoute lui-même pour former cette même action.*

Ajouter une action avant de la former! voilà ce que je n'entends pas. Si elle est ajoutée, elle est formée, et la coopération des anciens degrés devient inutile à sa production.

Enfin ce que Dieu ajoute, sera-ce quelque chose de moins que l'action, que l'être de l'action? L'action n'en résultera donc jamais; car, *avec le moins on ne fait pas le plus.* Ou si elle en résulte, les anciens degrés auront produit quelque chose qu'ils ne contenoient pas, ils auront fait quelque chose sans le secours de Dieu. Qu'est-ce donc, encore un coup, que Dieu ajoute, selon votre système?

Les autres explications ne sont pas plus heureuses. Dieu tire, selon vous, un nouveau degré d'être du fond de notre ame, et ce nouveau degré n'est que le développement de l'ancien. Mais on ne tirera jamais du fond de notre ame que ce qu'elle contient; on aura beau développer un être, il n'en sortira jamais que ce qu'il renferme. L'attention actuelle de mon ame, à laquelle vous avez recours, ou sa connoissance réfléchie, ne fera jamais éclore de son propre fonds le degré de connoissance dès qu'il n'y sera pas. J'en dis autant de votre *amour réfléchi*, *volonté d'aimer*, *amour de l'amour*: lui donnas-

siez-vous encore un plus grand nombre de fois le puissant nom d'*amour*, il n'en auroit pas plus le pouvoir de puiser dans mon ame ce qui, suivant vos principes, ne s'y trouve point. D'ailleurs, cette attention actuelle, cette connoissance réfléchie, cet amour de l'amour, selon vous, sont autant d'êtres. Or, je demande comment l'ame a contribué à leur création. Aurez-vous encore recours à une attention, à une réflexion et à un amour qui aient précédé?

Quant à l'exemple que vous allez chercher dans l'amour de Dieu (exemple plus propre à obscurcir votre sujet qu'à l'éclaircir), je vous passe que nous aimions Dieu en aimant les créatures, je veux que nous aimions l'immutabilité, l'éternité, etc. quoique cette maniere de raisonner me paroisse plus recherchée que solide : au moins est-il certain que nous n'aimons pas alors toutes les perfections de la Divinité. Que pouvez-vous donc raisonnablement conclure, sinon que les premiers amours entreront dans la composition de l'amour de Dieu, dès que celui-ci occupera notre cœur? Mais ce n'est pas assez à votre gré, vous voulez encore que l'amour de l'immutabilité et de l'éternité

produise l'amour de la sainteté et de la bonté, quoiqu'il n'en renferme pas la réalité, et qu'une cause, selon vos principes, doive contenir tout l'être de son effet.

Il ne faut pas, direz-vous, raisonner sur l'esprit comme sur la matiere. Plusieurs parties de matiere entrent dans la composition d'un corps, mais elles n'influent pas les unes dans les autres. Il n'en est pas de même de l'ame, elle est simple; et du nouveau degré de connoissance ou d'amour avec l'ancien il ne se forme qu'un seul être. Mais pourquoi et comment cette simplicité peut-elle faire qu'un premier degré d'être influe dans le second et le produise tout entier? c'est, répondrez-vous, que celui-ci n'est que *le développement de celui-là, et qu'il y a un commerce réel et une véritable et substantielle communication de l'un à l'autre.*

Voilà des mots qui valent sans doute une démonstration. Je pourrois cependant demander si ce commerce et cette communication se trouvent entre ces êtres avant ou après la production des nouveaux, ou dans le moment même de leur création. Si c'est avant, comment peut-il y avoir quelque commerce et quelque communication entre des êtres qui

existent et des êtres qui n'existent pas ? Si c'est après, les nouveaux sont donc déjà produits. Par conséquent, ce commerce et cette communication viennent trop tard pour faire influer les premiers dans la production des derniers. Enfin, si c'est dans le moment même de la création que vous prétendez établir ce commerce entre les uns et les autres ; bien loin qu'on puisse le regarder comme une influence de la part des anciens, il suppose au contraire les nouveaux produits par un principe étranger à nous. Avoir commerce avec un être, ou contribuer à sa création, sont deux choses bien différentes.

Mais je ne veux pas insister : je ne dirai même rien du principe dont vous vous servez, *que nous connoissons le fini par l'infini :* c'est une erreur qu'a produit le préjugé des idées innées. Je vous ferai seulement remarquer le langage que votre imagination vous fait tenir. Des êtres simples qui s'étendent, se dilatent, se développent, s'augmentent et s'incorporent ensemble : des créatures spirituelles, qui, n'ayant que quatre degrés d'être, ne peuvent toutes seules s'en donner un cinquieme, peuvent cependant, en se dilatant, en s'étendant, en se développant, fournir

avec ce que Dieu ajoute, ce cinquieme degré; peuvent coopérer par leur attention actuelle, par leur connoissance réfléchie, par leur amour réfléchi, par leur volonté d'aimer, par leur amour de l'amour, à la production entiere de ce nouvel être; peuvent enfin le tirer de leur propre fonds où il n'étoit pas : des êtres simples dont on peut retrancher, et auxquels on peut ajouter sans craindre de nuire à leur simplicité.... Il ne vous manquoit plus que de mettre entre les anciens degrés d'être de l'ame et les nouveaux qui y sont produits, un commerce réel et une véritable et substantielle communication des uns aux autres.

C'est ainsi que je raisonnais, et qu'en voyant les embarras, les obscurités et les contradictions de ce système, je me persuadois de plus en plus que les principes abstraits ne sont point propres à éclairer l'esprit, et qu'il vaudroit mille fois mieux convenir qu'on ignore les choses que de chercher à les connoître par leur moyen.

Je m'arrêtai, et je n'eus garde de suivre l'auteur de ce système dans les applications qu'il fait de ses principes à la liberté et à la grâce. On ne sauroit croire combien on a imaginé

imaginé à ce sujet de systêmes différens : tous portent sur des principes abstraits. Pour juger de leurs abus, on n'a qu'à jeter les yeux sur les divisions qu'ils ont causées dans l'église. Que les théologiens ne se bornent-ils pas à ce que la foi enseigne, et les philophes à ce que l'expérience apprend !

CHAPITRE X.

HUITIEME ET DERNIER EXEMPLE.

Le Spinosisme réfuté.

UNE substance unique, indivisible, nécessaire, de la nature de laquelle toutes choses suivent nécessairement, comme des modifications qui en expriment l'essence chacune à sa maniere: voilà l'univers selon Spinosa.

L'objet de ce philosophe est donc de prouver qu'il n'y a qu'une seule substance, dont tous les êtres, que nous prenons pour autant de substances, ne sont que les modifications; que tout ce qui arrive est une suite également nécessaire de la nature de la substance unique, et que par conséquent il n'y a point de différence à faire entre le bien et le mal moral.

Je n'entreprends pas de faire un extrait de l'Ethique de Spinosa; il seroit difficile, ou ou même impossible d'y réussir au gré de

tous les lecteurs. Je vais traduire littéralement la premiere partie, parce qu'elle renferme les principes de tout le système; j'en peserai toutes les expressions, j'analyserai toutes les propositions qu'elle renferme. Mon dessein, en faisant des critiques qu'on ne puisse éluder, est de donner un exemple sensible de la maniere dont se font les systêmes abstraits, et des abus où ils entraînent. On reconnoîtra qu'il n'y a point d'ouvrage qui y soit plus propre que celui de Spinosa.

Le titre annonce des démonstrations géométriques. Or, deux conditions sont principalement essentielles à ces sortes de démonstrations, la clarté des idées et la précision des signes. La question est de savoir si Spinosa les a remplies.

ARTICLE PREMIER.

Des définitions de la premiere partie de l'Éthique de Spinosa.

DÉFINITION PREMIERE.

« Par ce qui est cause de soi-même, j'en-
» tends ce dont l'essence renferme l'exis-
» tence, ou ce dont on ne peut concevoir
» la nature, qu'on ne la conçoive existante ».

Cause de soi-même : l'expression n'est pas exacte. Le mot de *cause* dit relation à quelque chose de distingué de soi, car un effet ne se produit pas lui-même : mais le choix d'un mot est libre. Je ne releve dans le moment Spinosa, que pour faire voir que si par la suite je ne dis rien de bien d'autres façons de parler aussi peu exactes, ce n'est pas qu'elles m'échappent, c'est que je néglige d'entrer dans des détails qui pourroient paroître minutieux. Qu'il entende donc par cause de soi-même ce dont on ne peut concevoir la nature, qu'on ne la conçoive existante : mais qu'il se souvienne de ne se servir de cette expression et de sa définition,

que lorsqu'il concevra la nature d'une chose, et qu'il verra que l'existence y est renfermée. Il seroit peu raisonnable d'appliquer le titre de cause de soi-même à une chose dont on ne connoîtroit pas la nature.

DÉFINITION II.

« On dit qu'une chose est finie en son » genre, lorsqu'elle peut être terminée par » une autre de même nature. On dit, par » exemple, qu'un corps est fini, parce que » nous en concevons toujours un plus grand. » Ainsi une pensée est terminée par une » autre pensée; mais un corps n'est pas ter- » miné par une pensée, ni une pensée par un » corps ».

Qu'entend Spinosa par cette remarque? *Un corps ne peut pas être terminé par une pensée, ni une pensée par un corps.* Veut-il dire qu'un corps quoique fini par le genre de corps, parce qu'il peut être terminé par un autre corps, n'est pas fini dans le genre de pensée, parce qu'il ne peut pas être terminé par une pensée; et qu'une pensée, quoique finie dans le genre de pensée, n'est pas finie dans le genre de corps, parce qu'elle ne peut pas être ter-

minée par un corps ? Quel langage ! Faut-il donc tant d'efforts pour faire connoître ce que c'est qu'une chose finie ?

D'ailleurs, que fait à la limitation d'une chose qu'elle soit ou ne soit pas terminée par une autre de même nature ? Quelle nécessité, pour juger si un être est fini, d'avoir égard à la nature de ce qui est hors de lui ? Ne suffit-il pas de considérer ce qui lui appartient ? Cette obscurité sera sans doute utile au dessein de Spinosa.

Enfin, un corps n'est pas fini, parce qu'on en peut concevoir un plus grand : mais on en peut concevoir un plus grand, parce qu'il est fini.

DÉFINITION III.

« J'entends par substance ce qui est en soi, » et qui est conçu par soi-même, c'est-à-» dire, ce dont l'idée n'a pas besoin pour » être formé de l'idée d'une autre chose ».

Puisque Spinosa veut prouver qu'il n'y a qu'une seule substance, il est essentiel qu'il donne une idée exacte de la chose qu'il fait signifier à ce mot : autrement tout ce qu'il dira de la substance n'en regardera que le

nom, et ne répandra aucun jour sur la nature de la chose. Mais ni lui, ni personne, ne peut remplir cette condition.

Je ne veux que le langage des philosophes pour prouver notre ignorance à cet égard. Quand ils disent: *La substance est ce qui est en soi*, etc. *ce qui subsiste par soi-même* (1), *ce qui peut être conçu indépendamment de toute autre chose* (2), *ce qui conserve des déterminations essentielles et des attributs constans, pendant que les modes y varient et se succedent* (3); ces mots *ce qui* ne paroissent-ils pas se rapporter à un sujet inconnu, *qui est en soi, qui subsiste par soi-même, qui etc.?* Si l'on avoit quelque idée de sa nature, l'indiqueroit-on d'une maniere si vague? Les noms qu'on donne aux modifications qui sont connues, portent avec eux

---

(1) C'est la définition qu'en donnent les scholastiques.

(2) C'est ainsi que Descartes la définit : Mallebranche s'exprime différemment. *La substance*, dit-il, *est ce à quoi on peut penser sans penser à autre chose.* Toutes ces définitions ressemblent beaucoup à celle de Spinosa.

(3) Cette définition est de M. Wolf. Nous avons vu ailleurs que Léibnitz définit la substance, *ce qui a en soi le principe de ses changemens.*

la clarté ; pourquoi n'en seroit-il pas de même de celui qu'on donne à ce sujet, s'il étoit connu comme elles?

Mais, répliquera M. Wolf, rien n'est plus imaginaire que le sujet que vous voulez donner aux déterminations essentielles; elles sont elles-mêmes ce qu'il y a de premier dans la substance. Trois côtés déterminent tous les attributs du triangle, et si l'on vouloit quelque chose d'antérieur, on le chercheroit inutilement. Les trois côtés sont donc le sujet de tout ce qui peut convenir à cette figure. Il en est de même de la substance; il y a en elle une première détermination essentielle : voilà son *substratum*. Demander quelque chose d'antérieur, c'est visiblement se contredire.

Je réponds premierement qu'il faut donc changer la définition dont il s'agit, et dire : *la substance est une premiere détermination essentielle, qui, etc.* et je doute encore qu'elle devienne meilleure. Je conviens, en second lieu, qu'il y a dans la substance une premiere détermination essentielle : mais c'est-là un protée qui prend plaisir à se présenter à moi sous mille formes différentes, et qui me défie de le saisir sous aucune : je m'explique.

On peut dire des figures comme des substances, qu'elles sont *ce qui conserve des déterminations essentielles et des attributs constans, etc.* notion si vague, que quelqu'un qui n'en auroit point d'autre n'auroit dans le vrai l'idée d'aucune figure. Cette notion varie : ici c'est une détermination, là une autre ; et le protée prend par-tout différentes formes. Néanmoins il ne m'échappe jamais, et je puis toujours saisir la détermination essentielle de chaque figure. Mais il est si subtil quand il se joue parmi les substances, qu'il disparoît toujours au moment que je crois le tenir. Aucun philosophe ne le sauroit fixer, et montrer la détermination essentielle d'une substance quelconque. C'est ainsi qu'un homme, qui ne connoîtroit les figures que par la notion vague que j'en viens de donner, seroit hors d'état d'indiquer la détermination essentielle d'une seule.

Mais pourquoi sortir de la métaphysique, et aller prendre dans la géométrie des exemples d'une nature toute différente ? Que ne nous mene-t-on à cette premiere détermination par des analyses exactes de la substance ? Les efforts seroient superflus. On ne nous conduira jamais qu'à quelque chose

qu'on ne connoît point, et à quoi on donnera les noms d'*essence*, de *détermination essentielle*, de *support*, de *soutien*, de *substance*: mais ce n'est-là que faire des mots.

Nous remarquons dans tout ce qui vient à notre connoissance différentes qualités: ces qualités se partagent, se distribuent différemment, se réunissent en différens points, et forment une multitude d'objets distincts: nous leur donnons les noms de *mode*, *modification*, *accident*, *propriété*, *attribut*, *détermination*, *essence*, *nature*, suivant les rapports sous lesquels nous les voyons ou croyons voir. Mais nous ne saurions découvrir ce qui leur sert de base. Or si par l'idée de la substance on entend l'idée de quelques qualités réunies quelque part, nous connoissons ce que nous appellons substance: mais si on entend la connoissance de ce qui sert de fondement à la réunion de ces qualités, nous l'ignorons tout-à-fait.

Cette distinction suffit pour démontrer que ce n'est ici qu'une question de mot; et si l'on vouloit s'entendre, il n'y auroit plus de dispute. Descartes ne doutoit pas qu'il ne connût la substance; cependant il avoue son ignorance, quand il prend ce mot dans le sens

dans lequel je dis que nous n'en avons pas d'idée (1).

La substance, pour revenir à la définition de Spinosa, ne se conçoit donc pas par elle-même ; elle ne se conçoit même pas, mais on l'imagine pour servir de lien, de soutien aux qualités que l'on conçoit ; et l'idée vague qu'en donne l'imagination n'a pu être formée, qu'on n'ait préalablement connu plusieurs autres choses.

Concluons que Spinosa n'a point donné d'idée de la chose qu'il veut faire signifier au mot *substance*. Par conséquent rien n'est plus frivole que les démonstrations qu'il va donner. Ajoutez que l'ambiguité de cette expres-

---

(1) « Parce que nous appercevons, dit-il (*Rép. aux 4. object.*), quelques formes ou attributs qui doivent » être attachés à quelque chose pour exister, nous appel- » lons *substance* cette chose à laquelle ils sont attachés. » Nous pourrions encore parler de la substance après » l'avoir dépouillée de tous ses attributs ; mais alors nous » détruirions toute la connoissance que nous en avons, » et nous ne concevrions pas clairement et distinctement » la signification de nos paroles ». Il s'exprime encore de la même maniere dans la cinquieme définition de ses méditations disposées à la maniere des géometres.

sion scholastique, *en soi*, est toute propre au dessein où est Spinosa de prouver que la substance est de sa nature indépendante.

DÉFINITION IV.

« J'entends par attribut ce que l'entende-» ment se représente comme constituant » l'essence de la substance ».

Spinosa dit ailleurs (1) qu'il entend par attribut *tout ce qui est conçu par soi et en soi, en sorte que l'idée qu'on en a, ne renferme pas l'idée d'une autre chose. L'étendue*, ajoute-t-il, *est conçue par elle-même et en elle-même, mais non pas le mouvement, car il est conçu dans un autre, et son idée renferme celle de l'étendue.*

Voilà donc la substance et l'attribut qui ne sont qu'une même chose. Spinosa en convient, et dit (2) qu'il ne distingue ce dernier que par rapport à l'entendement qui attribue une certaine nature à la substance.

Le mot *essence* signifie sans doute encore la même chose que celui de *substance*, si

---

(1) Lettre II des œuvres posthumes, page 397.

(2) Lettre 27, page 463.

ce n'est par rapport à l'entendement qui considere l'essence comme quelque chose, sans quoi la substance ne peut exister ni être conçue (1).

Les signes des géometres ont non-seulement différentes significations par rapport à l'entendement, mais encore par rapport aux choses : c'est pourquoi tout ce qu'ils démontrent de leurs signes se trouve démontré des objets mêmes, supposé qu'ils existent. Rien ne seroit plus frivole que leurs démonstrations, si leurs termes n'avoient différens sens que par rapport à l'entendement. Que Spinosa invente pour une même chose autant de noms qu'il lui plaira, il ne prouvera rien, ou il montrera seulement quelle seroit la nature des êtres, si elle étoit telle qu'il l'imagine ; ce qui doit peu intéresser son lecteur.

Rien ne fait mieux connoître la foiblesse de l'esprit, que les efforts qu'il fait pour franchir les bornes qui lui sont prescrites. Quoiqu'on n'ait aucune idée de ce qu'on nomme *substance*, on a imaginé le mot *essence* pour signifier ce qui constitue *la substance ;*

(1) II part., Déf. 1, p. 40.

et afin qu'on ne soupçonne pas ce terme d'être lui-même vide de sens, on a encore imaginé celui d'*attribut* pour signifier ce qui constitue l'essence. Enfin lorsqu'on peut se passer de ces distinctions, on convient que la substance, l'essence et l'attribut ne sont qu'une même chose. C'est ainsi qu'un labyrinthe de mots sert à cacher l'ignorance profonde des métaphysiciens.

Si, comme je crois l'avoir prouvé, nous ne connoissons point la substance, et si, comme en convient Spinosa, la substance, l'essence et l'attribut ne sont dans le vrai qu'une même chose, ce philosophe n'a pas plus d'idée de l'attribut et de l'essence, que de la substance même.

On peut remarquer que les autres philosophes distinguent l'attribut de l'essence. Ils le définissent, *ce qui découle nécessairement de l'essence.*

DÉFINITION V.

« J'entends par mode les affections d'une » substance, ou ce qui est dans un autre par » lequel il est conçu ».

Nous sommes si éloignés de concevoir les

modes par un autre, que nous n'avons point d'idée du sujet qui leur sert de soutien, et par lequel, selon cette définition, on les devroit concevoir. Au contraire, nous n'imaginons le sujet qu'après avoir conçu les modes. Le mouvement, pour apporter un exemple de Spinosa (1), est conçu dans l'étendue, mais il n'est pas conçu par elle; car sa notion renferme quelque chose de plus que celle de l'étendue.

Ou l'on se forme l'idée d'un mode par l'impression qu'on reçoit des objets, ou par les abstractions qu'on fait en réfléchissant sur ces impressions. Dans l'un et l'autre cas, il est évident que le mode est connu indépendamment de l'idée de son sujet. Proprement les substances ne nous affectent que par leurs modes, elles ne viennent à notre connoissance que par eux. Il est donc bien ridicule de supposer que le mode ne soit conçu que par la substance.

Si Spinosa a défini le mode, *ce qui est conçu par un autre*, ce n'est pas qu'il ait réfléchi à

(1) Voyez ce qui vient d'être remarqué sur la définition précédente.

la nature de la chose, c'est qu'il a voulu opposer le mode à la substance qu'il avoit définie *ce qui est conçu par soi-même*. Or, en opposant l'un à l'autre, il suppose tacitement que la substance existe par sa propre nature. Pourquoi en effet le mode est-il dans un autre par lequel il est conçu ? C'est parce qu'il en dépend : donc la substance étant en elle-même, ne dépend que d'elle, c'est-à-dire, qu'elle est, selon Spinosa, indépendante, nécessaire, etc. Quand on suppose dans les définitions ce qu'on se propose de prouver, il n'est pas bien difficile de faire des démonstrations.

DÉFINITION VI.

« J'entends par Dieu un être absolument » infini, c'est-à-dire, une substance qui » renferme une infinité d'attributs, dont » chacun exprime une essence éternelle et » infinie ».

EXPLICATION.

« Je dis absolument infini, et non pas en » son genre; car on peut nier une infinité » d'attributs

» d'attributs de tout ce qui n'est infini qu'en » son genre ; mais quand une chose est abso- » lument infinie, tout ce qui exprime une » essence appartient à la sienne, et on n'en » peut rien nier ».

Spinosa est bien heureux de manier avec tant de facilité les idées de l'infini. J'avoue que j'ai de la peine à le suivre, et que quand il parle d'un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie, je ne trouve dans le mot *exprime*, qu'un terme figuré qui ne présente rien d'exact.

Quant à l'idée qu'il prétend avoir de l'infini, c'est une erreur qui est commune à beaucoup d'autres philosophes. Il seroit trop long de la détruire ; je remarquerai seulement que Spinosa prend bien ses précautions pour pouvoir conclure de sa définition tout ce qui lui sera avantageux ; car, selon sa définition, Dieu n'est absolument infini que parce qu'on n'en peut rien nier, et qu'on en peut tout affirmer.

DÉFINITION VII.

« Une chose est appelée libre, quand elle » existe par la seule nécessité de sa nature ;

» et qu'elle n'est déterminée à agir que par » elle-même : mais elle est nécessaire, ou » plutôt contrainte, quand elle est détermi- » née par une autre à exister et à agir d'une » maniere certaine et déterminée ».

Les définitions des mots sont, dit-on, arbitraires ; mais il faut ajouter pour condition qu'on n'en abusera pas. On verra bientôt que Spinosa a en vue de prouver que tout est nécessaire.

DÉFINITION VIII.

« Par l'éternité, j'entends l'existence même, » en tant que l'on conçoit qu'elle suit nécessairement de la seule définition d'une chose » éternelle ».

Cette définition est singuliere. Ne diroit-on pas qu'une chose éternelle est mieux connue que l'éternité ? Voici l'explication que l'auteur ajoute : elle ne répand pas un grand jour sur la définition.

EXPLICATION.

« Car une telle existence est conçue, ainsi » que l'essence de la chose, comme une

» éternelle vérité : c'est pourquoi, elle ne » peut être expliquée ni par la durée ni » par le tems, quoique l'on conçoive que » la durée ne renferme ni commencement » ni fin ».

Voilà les définitions de la premiere partie de l'Ethique de Spinosa. Bien loin d'être aussi exactes que la géométrie le demande, on voit que ce n'est qu'un jargon accrédité chez les scholastiques.

ARTICLE II.

Des axiômes de la premiere partie de l'Éthique de Spinosa.

AXIÔME PREMIER.

« Tout ce qui est, est en soi ou dans un » autre ».

L'ambiguité de cet axiôme fait craindre qu'on ne confonde les modes, qu'on dit être dans un autre, avec tout ce qui est dépendant ; et la substance, qu'on dit être en elle-même, avec ce qui est indépendant. Alors il ne seroit pas difficile de prouver que les êtres

finis ne sont que les modes d'une seule substance nécessaire.

Par le langage de Spinosa cet axiôme s'applique naturellement aux choses telles qu'on les suppose dans la nature ; pour le rendre plus exact, il faudroit s'exprimer de façon qu'on ne pût l'entendre que de la maniere dont nous concevons les choses. Si l'on ne prend cette précaution, on courra risque de substituer ses propres imaginations à la place de la nature. C'est ce dont Spinosa ne cherche point à se garantir. Je dirois donc : *tout ce que nous concevons, nous nous le représentons en soi ou dans un autre*, c'est-à-dire, *comme sujet, ou qualité d'un sujet.* Mais pour lors, l'usage de cet axiôme seroit très-borné, car nous ne le pourrions raisonnablement appliquer qu'aux choses que nous connoissons. Ainsi il deviendroit inutile au dessein de Spinosa.

AXIÔME II.

« Ce qui ne peut être conçu par un autre, » doit être conçu par soi-même ».

Cela seroit vrai, s'il n'y avoit pas des choses

que nous ne concevons ni par elles-mêmes ni par d'autres.

Autant que je le puis comprendre, une chose est conçue par elle-même quand on en a l'idée immédiatement; et elle l'est par une autre, quand l'idée en est renfermée dans celle d'une autre que l'on connoît. Or de ce que l'idée d'une chose ne se trouve dans aucune des idées qu'on a déjà, il ne s'ensuit pas qu'on doive l'avoir immédiatement; on peut ne la point avoir du tout.

Ou Spinosa prend le mot de *concevoir* par rapport à nous, auquel cas il a tort de ne pas remarquer qu'il y a des choses que nous ne concevons pas, c'est-à-dire, dont nous ne saurions nous former l'idée : ou il prend ce mot par rapport à une intelligence qui embrasse tout, et qui voit toutes choses telles qu'elles sont; auquel cas ce second axiôme est vrai : mais ce n'est pas à Spinosa à en faire l'application.

Il y a deux langages qu'on devroit soigneusement distinguer; l'un s'applique aux choses, et ce seroit celui de l'intelligence suprême; l'autre ne s'applique qu'à la maniere dont nous le concevons, et c'est le seul dont nous devrions nous servir. Mais Spinosa les confond

toujours. C'est une observation qu'il faudroit souvent répéter : ce sera assez de l'avoir faite à l'occasion de cet axiôme.

AXIÔME III.

« Soit donnée une cause déterminée, l'effet » suit nécessairement ; et au contraire si elle » n'est pas donnée, il est impossible que » l'effet suive ».

Cause et *effet* sont des termes relatifs, et la vérité de cet axiôme dépend de la maniere dont on les rapporte. Si par le mot de *cause* on entend un principe qui actuellement agit et produit, il se rapportera conséquemment à un effet actuellement existant. Alors il sera vrai qu'une cause déterminée étant donnée, l'effet suivra nécessairement. Mais si par ce mot on entend seulement un principe qui a la puissance d'agir et de produire, il ne se rapportera qu'à un effet possible ; et quoique la cause soit donnée, l'effet ne suivra pas nécessairement.

AXIÔME IV.

« La connoissance de l'effet dépend de la » connoissance de sa cause, et la renferme ».

Si Spinosa veut dire qu'on ne sauroit connoître une chose comme effet qu'on ne connoisse qu'elle a une cause, l'axiôme est vrai, parce que le mot *effet* se rapporte nécessairement à celui de *cause*. En ce cas, la connoissance de l'effet ne suppose qu'une connoissance vague d'une cause quelconque. Mais si ce philosophe veut dire qu'on ne peut pas avoir l'idée d'un effet qu'on n'ait l'idée de sa cause particuliere, ensorte que l'idée de l'effet renferme l'idée de sa vraie cause, rien n'est plus faux. Combien d'effets que nous connoissons, et dont nous ignorons les vraies causes!

Si la connoissance de l'effet dépend de la connoissance de sa cause, l'effet ne peut être connu par lui-même. Par conséquent, il le sera par un autre. Il ne sera donc pas une substance, il ne sera qu'un mode. Cet axiôme suppose donc ce qui est en question, et on voit combien son ambiguité est utile au dessein de Spinosa.

AXIÔME V.

« Des choses qui n'ont rien de commun » entre elles, ne peuvent pas être comprises » l'une par l'autre, ou l'idée de l'une ne ren- » ferme pas l'idée de l'autre ».

Cet axiôme est faux, en ce qu'il suppose que des êtres qui ont quelque chose de commun peuvent être compris l'un par l'autre, ou que la notion de l'un renferme celle de l'autre. Les idées que nous nous formons d'une chose par ce qu'elle a de commun avec d'autres, ne sont que des idées partielles qui nous la représentent d'une maniere vague, générale, et par conséquent fort imparfaite. Telle est, par exemple, l'idée d'animal : elle ne se forme que de la portion qui est commune à la notion de l'homme et à celle de tout ce qui a vie et sentiment.

Si des êtres ont quelque chose de commun, on peut donc concevoir en partie l'un par l'autre, ou la notion de l'un renferme en partie celle de l'autre. Elle renferme ce qu'il y a de commun entre eux, mais elle ne contient pas les qualités qui y mettent de la différence. Spinosa ne suppose que la notion de l'un doit renfermer sans restriction la notion de l'autre,

qu'afin de pouvoir prouver qu'il ne peut pas y avoir plusieurs substances ; car s'il y en avoit plusieurs, elles seroient constituées substances par quelque chose de commun. Elles seroient donc par ce cinquieme axiôme conçues l'une par l'autre. Or cela est absurde par la troisieme définition. Il ne peut donc y avoir qu'une substance. C'est ainsi que Spinosa accommode toujours ses définitions et ses axiômes à la these qu'il a dessein de prouver.

AXIÔME VI.

« Une idée vraie doit convenir avec son » objet ».

Quand les Cartésiens ont dit, nous pouvons affirmer d'une chose tout ce qui est renfermé dans l'idée claire et distincte que nous en avons, c'est qu'ils ont supposé que ces sortes d'idées sont vraies ou conformes aux objets auxquels on les rapporte. Ainsi ce que j'ai remarqué à l occasion de leur principe, peut s'appliquer à ce sixieme axiôme. J'y renvoie.

Spinosa, formé par la lecture des ouvrages de Descartes, ne connoisseit ni l'origine ni la génération des idées ; on en peut juger par la maniere dont il les définit.

« J'entends par idée, dit-il (1), le *concept* » que forme l'esprit, comme étant une chose » pensante. Je l'appelle *concept*, et non percep- » tion, parce que le mot de *perception* paroît » indiquer que l'esprit pâtit, au-lieu que » celui de *concept* exprime l'action de l'esprit ».

Mais comment cette idée produite par l'action de l'esprit, peut-elle être vraie ou conforme à un objet, et à quel signe peut-on s'en assurer ? C'est à quoi Spinosa n'a pas de réponse. Il se contente de supposer qu'il y a des idées vraies, et il croit sans doute que ce sont les siennes.

Il est aisé à l'imagination de se faire des idées, il lui est aussi facile de persuader qu'elles sont vraies. On conclura donc, avec l'axiome de Spinosa, qu'elles sont conformes à l'objet auquel on les rapporte ; et en ne raisonnant que sur des notions imaginaires, on croira approfondir jusqu'à la nature même des choses. Voilà ce qui est arrivé à ce philosophe.

---

(1) II part., défin. 3.

AXIÔME VII.

» L'essence d'une chose ne renferme pas » l'existence, lorsque cette chose peut être » conçue comme non existante ».

On sera sans doute étonné de me voir rejeter des axiômes généralement reçus. Mais il n'appartenoit qu'à des êtres aussi bornés que nous, d'imaginer leur maniere de concevoir comme la mesure de l'essence des choses. C'est le même préjugé qui a fait la vogue de cet axiôme et du précédent. Dès que nous croyons pouvoir affirmer d'un objet tout ce que contiennent les idées que nous nous en sommes faites, il est naturel que nous lui refusions tout ce qu'elles ne renferment pas.

Si on passe cet axiôme, on pourroit, avec autant de raison, accorder ceux-ci.

L'essence d'une chose ne renferme pas l'intelligence, lorsque cette chose peut être conçue comme non intelligente : l'essence d'une chose ne renferme pas la liberté, lorsque cette chose peut être conçue comme non libre.

En ce cas, Spinosa diroit : je conçois que Dieu pourroit être sans intelligence et sans

liberté ; donc son essence ne renferme ni l'une, ni l'autre. Mais quelle intelligence êtes-vous donc vous-même, dirois-je à un pareil philosophe, pour vouloir que les choses ne soient que comme vous les concevez? En vérité, si cette maniere de raisonner n'étoit pas aussi généralement adoptée, je serois honteux de la combattre.

Tels sont les matériaux avec lesquels Spinosa va disposer toutes les prétendues démonstrations de sa premiere partie : huit définitions de mots, et sept axiômes peu exacts et fort équivoques. Il est assez curieux de voir comment il passera de-là à quelque connoissance réelle sur la nature des choses. J'ai peine à croire que ses démonstrations renferment rien de plus que des mots. Suivons-le, et examinons de près tous les pas qu'il va faire. La chose sera d'autant plus aisée, que nous avons déjà trouvé dans ses définitions et dans ses axiômes la supposition de tout ce qu'il veut prouver.

ARTICLE III.

Des propositions que Spinosa entreprend de démontrer dans la premiere partie de son Éthique.

Si je n'avois d'autre dessein que de réfuter Spinosa, il seroit inutile de continuer la traduction de son ouvrage. On voit assez que des principes aussi frivoles ne sauroient mener à de véritables connoissances. Mais comme je veux donner un exemple de systêmes abstraits, et que je n'en sais point où la méthode que je blâme soit suivie avec plus de soin que dans celui de ce philosophe, il est nécessaire de traduire jusqu'à ce que chacun puisse s'en former une idée.

PROPOSITION Ière.

« La substance est de nature antérieure à » ses affections ».

DÉMONSTRATION.

« Cela paroît par les définitions III et V ».

C'est-à-dire, que ce qu'il appelle substance, soit qu'il y ait dans la nature quelque chose de semblable, ou non, est, selon la façon dont il le conçoit, antérieur de nature à ce qu'il appelle *affections* : car il faut remarquer que cette proposition et sa démonstration ne peuvent être appliquées qu'aux mots *substance* et *affections*, puisque Spinosa n'a pas encore prouvé qu'il y ait nulle part des êtres auxquels les définitions de la substance et des modes puissent appartenir.

Quand on s'est fait l'idée du sujet de la substance de la maniere que j'ai indiquée, on réalise cette idée toute vague qu'elle est, et aussi-tôt on conçoit ce sujet comme existant avant les modes qui viennent successivement s'y réunir. On remarque ensuite ce rapport, et on dit : *le sujet est antérieur à ses modes, il faut qu'une chose soit avant d'être telle, etc.* Cela signifie qu'après les abstractions violentes qu'on a réalisées, on conçoit le sujet comme étant avant les modes, qu'une chose est avant d'être telle. Propositions bien frivoles, et qui ne méritent d'être si fort répétées par les philosophes, que parce qu'il ne leur faut souvent que des mots. En effet, qu'importe de savoir le rapport qu'il y a entre

des abstractions réalisées ? Qu'on abandonne cette méthode ridicule, et on verra bientôt qu'une chose ne peut être qu'elle ne soit telle ; et qu'une chose ne peut exister, qu'elle n'ait des affections, etc.

Mais cette maniere de raisonner est si généralement adoptée, que Spinosa a raison de s'en servir avec toute la confiance d'un homme qui ne soupçonne pas qu'on puisse rien trouver à reprendre dans ses raisonnemens. On voit par-là, et par tout ce qui a déjà été dit, que son système n'emprunte souvent le peu de force qu'il paroît avoir que de la foiblesse de ses adversaires.

PROPOSITION II.

« Deux substances qui ont des attributs » différens, n'ont rien de commun entre » elles ».

DÉMONSTRATION.

« Cela est encore prouvé par la troisieme » définition : car chaque substance doit être » en elle-même et conçue par elle-même,

» ou la notion de l'une ne renferme pas celle » de l'autre ».

Spinosa suppose ici, comme dans le cinquieme axiôme, que de deux êtres qui ont quelque chose de commun, la notion de l'un renferme celle de l'autre ; elle ne la renferme cependant qu'en partie. Ainsi de ce que la notion de la substance, par la troisieme définition, ne renferme pas la notion d'une autre chose, il ne s'ensuit pas que deux substances n'ont rien de commun, il s'ensuit seulement que tout n'est pas commun entre elles.

Pour l'exactitude de la conséquence que tire Spinosa, il auroit fallu définir la substance, *ce dont l'idée ne renferme rien de ce qui appartient à la notion d'une autre chose.* Il paroît même que c'est-là le sens que ce philosophe donne à sa définition. Par ce moyen, il lui est aisé de prouver qu'il n'y a qu'une substance ; car s'il y en avoit plusieurs, ce ne seroit qu'autant qu'on les rapporteroit à un même genre. Elles auroient donc quelque chose de commun.

Il faut répéter ici la remarque que nous avons faite sur la proposition précédente. Rien ne prouve encore qu'il y ait hors de nous

nous quelque chose de conforme à la définition de la substance ; par conséquent, cette définition ne peut servir à démontrer ce qui est commun, ou ce qui n'est pas commun à deux substances, et la démonstration ne roule que sur des mots.

La notion de la substance, telle que nous l'avons, est l'idée de quelques propriétés et modes que nous savons appartenir à un sujet dont la nature nous est inconnue. En ce sens la notion d'une substance peut renfermer celle d'une autre substance, parce que nous pouvons nous représenter les propriétés et les modes de l'une par les propriétés et les modes de l'autre. Quoique, par exemple, l'essence de l'or nous soit inconnue, nous pouvons nous représenter les propriétés d'une particule d'or par les propriétés d'une autre particule dont nous avons fait l'analyse. Spinosa ne suppose qu'on ne peut pas se représenter une substance par une autre, que parce qu'il se fait de la substance une idée abstraite, qui n'a de réalité que dans son imagination. C'est-là le principal vice de ses raisonnemens.

PROPOSITION III.

« De deux choses, l'une ne peut pas être » cause de l'autre, s'il n'y a rien de commun » entre elles ».

DÉMONSTRATION.

« S'il n'y a rien de commun entre elles, » donc (axiôme V) elles ne peuvent être » conçues l'une par l'autre : donc (axiôme IV) » l'une ne peut être cause de l'autre ».

Cette démonstration suppose, par le quatrieme axiôme, que la connoissance d'un effet renferme la connoissance de sa cause, comme la connoissance du mouvement renferme celle de l'étendue. Cela est faux : la démonstration est donc également fausse.

PROPOSITION. IV.

« Si deux choses ou davantage sont dis- » tinctes, ou elles le sont par la diversité des » attributs des substances, ou par la diversité » des affections des substances ».

DÉMONSTRATION.

« Tout ce qui est, est en soi ou dans un » autre (axiôme I), c'est-à-dire, (définitions III et V) que hors de l'entendement il » n'y a que des substances et leurs affections. » Il n'y a donc hors de l'entendement que » les substances, ou, ce qui revient au même » (axiôme IV), que leurs attributs et leurs » affections, par où plusieurs choses puissent » être distinguées ».

Enfin Spinosa commence à supposer que ses définitions de mot sont devenues des définitions de chose. *Il n'y a*, dit-il, *hors de l'entendement, par la III et V définitions, que des substances et leurs affections.* Cela est vrai si ses définitions expliquent les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes : mais si elles ne renferment que certaines idées qu'il lui a plu d'attacher à certains sons, par quelle regle s'imagine-t-il pouvoir par elles juger de la nature même des êtres ? Il lui est libre de faire toutes les abstractions qu'il veut ; la difficulté, c'est de passer de-là à la nature des choses. Pour peu qu'on l'observe dans ce

passage, on remarquera facilement le foible de son système.

PROPOSITION V.

« Il ne peut pas y avoir dans la nature deux » substances ou davantage d'une même nature » ou d'un même attribut ».

DÉMONSTRATION.

« S'il y en avoit plusieurs, elles seroient » distinguées par la diversité des attributs » ou par la diversité des affections. (Propos. » précéd.) Si elles ne l'étoient que par la » diversité des attributs, il n'y en auroit donc » qu'une du même attribut. Mais veut-on » qu'elles le soient par la diversité des affec- » tions ? En ce cas, comme la substance est de » nature antérieure à ses affections (Prop. I), » les affections mises à part, et la substance » considérée en elle-même, c'est-à-dire, » (Défin. III et VI) considérée comme elle » doit l'être, on ne pourra pas concevoir » une substance distincte d'une autre, c'est-à- » dire (Propos. précéd.), qu'il ne pourra pas

» y en avoir plusieurs, il n'y en aura qu'une » seule ».

Je remarque premierement que non-seulement des substances pourroient être distinguées par la diversité des attributs ou par la diversité des affections, mais peut-être numériquement, c'est-à-dire, qu'il pourroit peut-être y avoir des substances qui eussent les mêmes attributs et les mêmes affections, et qui cependant seroient distinctes, parce qu'elles feroient nombre. C'est du moins le sentiment des Cartésiens ; un disciple de Descartes ne devoit pas oublier de le réfuter.

Je conviens en second lieu que si des substances n'étoient distinguées que par la diversité des attributs, il n'y en auroit qu'une du même attribut; mais je dis que par la premiere proposition, Spinosa n'a pas prouvé que la substance est en effet antérieure à ses affections; il montre seulement qu'il la conçoit antérieure à ses affections. Or cela ne le met pas en droit de l'en dépouiller, et de conclure que plusieurs substances d'un même attribut ne pourroient pas être distinguées par la diversité des affections.

Enfin je remarque qu'il est inutile de rechercher s'il peut y avoir plusieurs subs-

tances de même nature, tant que Spinosa n'a pas fait voir qu'il existe quelque chose à quoi il peut appliquer le nom de *substance* au sens qu'il lui donne.

Il suffit de ne point faire attention à ce que les substances ont de particulier, et de ne considérer que ce qui paroît leur être commun, pour se faire de la substance une idée abstraite : il suffit ensuite de réaliser cette abstraction, pour conclure qu'il n'y a qu'une substance. On n'a donc que faire de toutes les prétendues démonstrations de Spinosa, on peut à moins de frais faire un système comme le sien ; car plus on le lira, plus on se convaincra que ses raisonnemens n'aboutissent qu'à réaliser une abstraction.

PROPOSITION. VI.

« Une substance ne peut pas être produite » par une autre substance ».

DÉMONSTRATION.

« Il ne peut pas y avoir dans la nature « deux substances de même attribut (Propos. » précéd.), c'est-à-dire (Propos. II) qui aient

» quelque chose de commun entre elles. Par » conséquent (Propos. III), l'une ne peut pas » être cause de l'autre, ou l'une ne peut pas » produire l'autre ».

C'est-à-dire qu'une substance, au sens de Spinosa, ne peut pas être produite par une autre. En effet, quand on s'est fait de la substance l'idée la plus abstraite qu'il soit possible, on n'en peut plus voir qu'une, et on ne sauroit distinguer quelque chose qui produise, et quelque chose qui soit produit. Mais ce n'est là qu'un effet de notre maniere de concevoir, et on n'en sauroit rien conclure quand il s'agit des substances telles qu'elles sont en elles-mêmes, et hors de notre entendement. Ce qui a été dit sur les Propositions II, III, V, fait voir combien cette démonstration est peu solide.

COROLLAIRE.

« Il suit de-là qu'il n'y a rien qui puisse » produire une substance; car il n'y a dans » la nature que substances et affections de » substances (axiome I, et défin. III et V). Or » une substance ne peut pas être produite par » une substance (Prop. précéd.). Donc, etc. ».

« Cette proposition se prouve encore par » l'absurdité de sa contradictoire ; car si une » substance pouvoit être produite par quelque » cause, sa connoissance devroit dépendre » de sa cause (axiôme IV). Donc (défin. III) » elle ne seroit pas une substance ».

Ce corollaire n'est pas plus solide que la proposition d'où il est tiré. Voyez ce qui a été dit sur les définitions et sur les axiômes qui lui servent de fondement.

PROPOSITION VII.

« Il est de la nature de la substance » d'exister ».

DÉMONSTRATION.

« La substance ne peut être produite par » aucune cause (Corol. de la propos. précéd.). » Elle est donc cause d'elle-même, c'est-à- » dire (défin. I) que son essence renferme » l'existence, ou qu'il est de sa nature » d'exister ».

Nous avons remarqué que Spinosa ne devoit donner le titre de cause de soi-même qu'à une chose dont il connoîtroit assez

parfaitement la nature, pour y voir l'existence renfermée : cependant il le donne à une abstraction, qui n'a de réalité que dans son imagination. Cette démonstration est aussi frivole que le corollaire d'où elle dépend.

PROPOSITION VIII.

« Toute substance est nécessairement infinie ».

DÉMONSTRATION.

« Il n'y a qu'une substance d'un même » attribut (Propos. V) ; il est de sa nature » d'exister (Propos. VII). Il sera donc de sa » nature d'être finie ou infinie : mais non pas » finie, car (Défin. II) elle devroit être termi- » née par une autre de même nature, et qui » devroit également exister nécessairement » (Prop. VII) : ainsi il y auroit deux substances » de même attribut, ce qui est absurde » (Prop. V). Elle est donc infinie ».

On voit ici pourquoi Spinosa s'est expliqué d'une façon si particuliere dans sa seconde définition : c'est que pour refuser à tout ce

qui est fini la dénomination de substance, il falloit entendre par une chose finie celle qui est terminée par une autre de même nature. Je me trompe fort, ou la plupart des définitions et des axiômes de Spinosa n'ont été faits qu'après les démonstrations.

Je me lasse de remarquer que toutes ces démonstrations ne répondent qu'au mot *substance*. On diroit qu'il n'y a rien de plus connu qu'un être conforme à la définition que Spinosa donne de ce terme.

Premier Scholie.

« Puisque le fini emporte avec soi quelque » négation, et que l'infini renferme l'affir- » mation absolue de l'existence de quelque » nature, il suffit de la septieme proposi- » tion pour prouver que toute substance est » infinie ».

Je ne sais si l'on peut comprendre quelque chose à la définition qu'on donne ici de l'infini; mais le dessein de Spinosa est de prouver que la substance étant infinie, elle est tout ce qui est; ensorte qu'il n'existe rien qui ne lui appartienne comme attribut, ou comme modification.

Second Scholie.

« Je ne doute point que tous ceux qui » jugent confusément des choses, et qui ne » sont pas accoutumés à les connoître par » leurs premieres causes, n'aient de la peine » à concevoir la démonstration de la septieme » proposition, parce qu'ils ne distinguent pas » entre les modifications des substances et » les substances mêmes, et qu'ils ne savent » pas comment les choses sont produites. De-là » il arrive qu'ils imaginent que les substances » ont un commencement, parce qu'ils voient » que les choses naturelles en ont un; car » ceux qui ignorent les véritables causes, » confondent tout ».

Spinosa a bonne grace de reprocher aux autres qu'ils jugent confusément des choses, et qu'ils ne les connoissent pas par leurs premieres causes! Faut-il qu'il s'aveugle au point de s'imaginer que quelque définitions de mot, et quelques mauvais axiômes doivent lui découvrir les vrais ressorts de la nature?

Remarquez que connoître les choses par leurs premieres causes, à la maniere de

Spinosa, c'est les expliquer par des notions abstraites. Les absurdités où tombe ce philosophe sont une nouvelle preuve des abus de cette méthode.

« Ils ne trouvent pas plus de répugnance » à faire parler les arbres que les hommes : il » n'en coûte rien à leur imagination pour » leur représenter des hommes formés avec » des pierres comme par voie de génération, » et pour changer une forme quelconque en » une forme quelconque. De même ceux qui » confondent la nature divine et la nature » humaine, attribuent facilement à Dieu les » inclinations des hommes, sur-tout quand » ils ignorent comment les inclinations nais- » sent dans notre ame ».

Quel rapport tout ce verbiage peut-il avoir avec la septieme proposition ?

« Mais si les hommes réfléchissoient sur la » nature de la substance, ils ne douteroient en » aucune maniere de la vérité de la septieme » proposition. Bien au contraire ils la regarde- » roient comme un axiôme, et la mettroient » au nombre des notions communes ; car par » substance ils entendroient ce qui est en soi, » et qui est conçu par soi-même, c'est-à- » dire, ce dont la connoissance n'a pas besoin

» de la connoissance d'une autre chose ; et » par modification ils entendroient ce qui » est dans une autre, et ce dont l'idée est » formée par l'idée de la chose dans laquelle » il subsiste ».

Spinosa suppose ici bien clairement que sa définition de la substance en explique au vrai la nature. Il a également tort d'avancer que la notion d'une modification est formée par l'idée de la chose où elle subsiste, puisque nous avons des idées des modifications, sans en avoir de leur sujet.

« Cela fait que nous pouvons avoir de » vraies idées des modifications qui n'existent » pas ; parce que, quoiqu'elles n'existent pas » actuellement hors de l'entendement, leur » essence est tellement renfermée dans une » autre chose, qu'elles peuvent être comprises » par cette chose même ».

Rien n'est plus faux, encore un coup. Nous ne saurions tirer d'une idée que nous n'avons pas, c'est-à-dire, de celle de la substance, l'idée d'aucune modification. Toutes nos connoissances viennent des sens ; or nos sens ne pénetrent point jusqu'à la substance des choses, ils n'en saisissent que les qualités. Si on croit qu'il y ait des modifications dont la

connoissance soit due à celle de leur sujet, qu'on essaie d'en donner un seul exemple, et on reconnoîtra bientôt son erreur. Tel est l'aveuglement des philosophes, quand ils se contentent de notions vagues : à peine ont-ils imaginé la substance pour servir de sujet aux modifications, qu'ils croient la voir en elle-même, et n'avoir même que par elle l'idée des modifications qui l'ont fait connoître.

« Mais la vérité des substances hors de » l'entendement n'est point ailleurs que dans « les substances, puisqu'elles sont conçues » par elles-mêmes. Ainsi, si quelqu'un disoit » qu'il a une idée claire et distincte, c'est-à- » dire, une vraie idée, de la substance, et » qu'il doute cependant si une telle substance » existe, ce seroit la même chose que s'il » disoit qu'il a une idée vraie, et qu'il ne sait » pourtant si elle est fausse, comme il est » évident à quiconque y veut faire attention. » Ou s'il supposoit qu'une substance est créée, » ce seroit supposer qu'une idée fausse est » devenue vraie; ce qui est la chose du monde » la plus absurde. Il faut donc convenir que » l'existence de la substance, ainsi que son » essence, est une vérité éternelle ».

Tout cela seroit vrai, si la définition que

Spinosa donne de la substance étoit la véritable idée de la chose.

« Nous pouvons encore conclure d'une » autre maniere qu'il n'y a qu'une substance » de même nature; ce que je crois à propos » de faire ici : mais pour procéder avec ordre, » il faut remarquer :

« 1°. Que la véritable définition d'une chose » ne renferme et n'exprime rien autre que sa » nature, d'où il suit :

« 2°. Qu'elle ne renferme et n'exprime pas » un certain nombre d'individus, puisqu'elle » n'exprime que la nature de la chose. Par » exemple, la définition du triangle n'ex- » prime que la simple nature du triangle, elle » n'en marque pas un certain nombre.

« 3°. Qu'il y a nécessairement pour toute » chose qui existe une cause de son existence.

« 4°. Que cette cause doit être contenue » dans la nature et la définition de la chose » existante (parce qu'il est de sa nature » d'exister) : ou elle doit être hors de la chose » qui existe. Cela posé, il s'ensuit que s'il y » a un certain nombre d'invidus dans la » nature, il doit nécessairement y avoir une » cause pourquoi ils existent, et pourquoi » ils existent en tel nombre, ensorte qu'il n'y

» en ait ni plus ni moins. Par exemple, s'il y
» avoit au monde vingt hommes et pas davan-
» tage (pour plus de clarté, je suppose qu'ils
» existent ensemble, et qu'il n'y en a point
» eu avant eux), ce ne seroit pas assez pour
» qui voudroit en rendre raison, de montrer
» en général la cause de la nature humaine :
» il faudroit encore faire voir pourquoi il n'y
» en a ni plus ni moins ; car il doit y avoir
» une cause de chacun en particulier (note 3).
» Mais cette cause (notes 2 et 3) ne peut pas
» se trouver dans la nature humaine ; car la
» véritable définition de l'homme ne renferme
» pas le nombre vingt. Il faut donc (note 4)
» qu'elle soit nécessairement hors de chaque
» homme ; par conséquent on doit conclure
» qu'une chose suppose nécessairement une
» cause externe de son existence, lorsqu'elle
» est de telle nature qu'il peut y en avoir
» plusieurs individus. Mais comme l'existence
» (par ce qui a été démontré dans ce scholie)
» appartient à la nature de la substance, sa
» définition doit renfermer une existence né-
» cessaire, et par conséquent on doit conclure
» son existence de sa seule définition. Mais
» l'existence de plusieurs substances ne peut
» pas suivre de la définition de la substance

(notes

» (notes 2 et 3) : il suit donc nécessairement » de la définition de la substance, qu'il n'y a » qu'une substance d'une même nature ».

Falloit-il tant de discours pour conclure d'une définition arbitraire l'existence d'une chimere ? Tout ce raisonnement porte à faux, parce qu'il suppose dans la premiere note que nous connoissons assez bien la nature des choses pour la renfermer et l'exprimer dans leurs définitions : supposition qui ne peut se soutenir que par des philosophes qui s'entêtent pour des mots.

PROPOSITION IX.

« Plus une chose a de réalité ou d'être, plus » elle a d'attributs ».

DÉMONSTRATION.

« Cela est démontré par la quatrieme défi- » nition ».

Quand on avance une proposition, il faudroit, avant d'en chercher la preuve, lui donner un sens clair et déterminé ; prouver une proposition qui n'a point de sens, ou ne

rien prouver, c'est la même chose. Or nous n'avons aucune idée de ce qui est signifié par les mots *réalité*, *être*, *attribut;* je parle des attributs qui constituent l'essence, parce que c'est d'eux qu'il s'agit (Voyez la définition IV). Attribut signifie-t-il quelque chose de différent de la réalité ? En ce cas que sera-t-il donc, et pourquoi y auroit-il d'autant plus d'attributs qu'il y auroit plus de réalité ? Si au contraire l'attribut, ou ce qui constitue l'essence, est la même chose que la réalité, cette proposition est tout-à-fait frivole ; c'est dire que plus une chose a de réalité, plus elle a de réalité. Une pareille proposition méritoit bien d'être prouvée par une définition de mot. Voyez ce que j'ai dit sur la quatrième définition.

PROPOSITION X.

« Chaque attribut d'une substance doit » être conçu par lui-même ».

DÉMONSTRATION.

« L'attribut est ce que l'entendement apper-
» çoit comme constituant l'essence de la
» substance (Définition IV) ; ainsi (Défini-
» tion III) il doit être conçu par lui-même ».

Voyez ce qui a été dit sur les définitions qui servent de preuve à cette prétendue démonstration.

Scholie.

« Il paroît par-là que quoique l'on conçoive
» deux attributs comme réellement distin-
» gués, c'est-à-dire, que l'on conçoive l'un
» sans le secours de l'autre, nous n'en pouvons
» cependant pas conclure qu'ils constituent
» deux substances différentes ».

Pour moi j'en jugerois tout autrement. La substance est ce qui est conçu par soi-même (Défin. III). L'attribut, par cette derniere proposition, est aussi conçu par lui-même. Donc s'il y a deux attributs, il y a deux substances.

« Car il est de la nature de la substance que
» chacun de ses attributs soit conçu par lui-

» même, puisque tous les attributs qu'elle » a ont toujours été conjointement en elle, » et que l'un n'a pas pu produire l'autre, mais » chacun exprime la réalité ou l'être de la » substance. Bien loin donc qu'il soit absurde » de donner plusieurs attributs à une subs- » tance, il n'y a rien au contraire de plus » clair que chaque être doit être conçu sous » quelque attribut; et que plus il a de réalité » ou d'être, plus il a d'attributs qui expri- » ment la nécessité, l'éternité et l'infinité. » Par conséquent il est encore fort clair qu'un » être absolument infini doit nécessairement » être défini (comme nous l'avons fait dans » la VI Définition), celui qui a une infi- » nité d'attributs, dont chacun exprime une » essence éternelle et infinie ».

Les mots *nature*, *substance*, *attribut*, *être*, *réalité*, *exprime*, *éternité*, *infinité*, peuvent-ils, après le peu de soin qu'a pris Spinosa pour en déterminer le sens, rendre un discours aussi clair qu'il le dit?

« Que si quelqu'un demande à quel signe » on pourra reconnoître la différence des » substances, il n'a qu'à lire les propositions » suivantes. On y démontre que *dans la nature* » il n'y a qu'une seule et unique substance,

» qui est absolument infinie. C'est pourquoi » on chercheroit ce signe vainement ».

Souvenons-nous bien de ces mots, *dans la nature*, et nous verrons si l'on tiendra ce qu'ils promettent.

PROPOSITION XI.

» Dieu, ou une substance qui contient une » infinité d'attributs, dont chacun exprime » une essence éternelle et infinie, existe » nécessairement ».

DÉMONSTRATION Ière.

« Si vous le niez, concevez, s'il se peut, » que Dieu n'existe pas. Donc (Axiôme VII) » son essence ne renferme pas l'existence. » Or (Proposition VII) cela est absurde. Donc » Dieu existe nécessairement ».

Les raisonnemens de Spinosa sont si peu heureux, qu'on ne sauroit convenir avec lui, même quand il paroît se rapprocher de la vérité. Comment peut-il me proposer de concevoir que Dieu existe ou n'existe pas, si dans tout son système il ne m'a pas encore appris à concevoir les idées, non de ces mots,

mais de ces choses, *substance*, *infinité*, *attribut*, *essence*, *Dieu ?* D'ailleurs si je concevois que Dieu n'existe pas, il s'ensuivroit que je me serois fait des idées fort extraordinaires ; mais on ne pourroit pas conclure que Dieu n'existe pas en effet, ou que son essence ne renferme pas l'existence. Enfin, quand la septieme proposition auroit été bien démontrée, elle ne prouveroit pas qu'il fût absurde que l'essence d'une substance qui contiendroit une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, ne renfermât pas l'existence ; elle prouveroit tout-au-plus qu'il est de la nature de la substance d'exister. (Voyez la septieme proposition). Or il me semble qu'il y a quelque différence entre dire qu'il est de la nature de la substance d'exister, et dire qu'il est de la nature d'une substance, qui contient une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, d'exister. Il est évident que Spinosa donne ici plus d'étendue à la septieme proposition qu'elle n'en avoit. Il lui reste encore à prouver que cette même substance, qui, par la septieme proposition, existe de sa nature, contient une infinité d'attributs, dont chacun exprime son essence éternelle

et infinie, ce qu'il n'entreprend nulle part.

DÉMONSTRATION II.

« On doit autant assigner la raison ou la » cause pourquoi une chose existe, que » pourquoi elle n'existe pas : par exemple, » si un triangle existe, il en faut donner la » raison ; de même, s'il n'existe pas, il en » faut dire la cause. Cette cause doit être » dans la nature de la chose, ou au-dehors : » par exemple, la nature d'un cercle quarré » indique la raison pourquoi il n'existe pas ; » c'est qu'il y a contradiction. Il suit aussi » de la nature de la substance pourquoi elle » existe, c'est qu'elle renferme l'existence » (Proposition VII). Pour la raison de l'exis- » tence ou de la non-existence d'un cercle » et d'un triangle, elle ne vient pas de leur » nature, mais de l'ordre de la nature uni- » verselle des corps ; car c'est une suite de » cet ordre, ou que le triangle existe déjà » nécessairement, ou qu'il soit impossible » qu'il existe ; ces choses sont claires par elles- » mêmes. De-là il suit qu'une chose existe » nécessairement, quand aucune cause, » aucune raison n'en empêche l'existence.

» C'est pourquoi, s'il n'y a aucune raison ;
» aucune cause qui empêche Dieu d'exister,
» il faut absolument conclure qu'il existe
» nécessairement. Mais s'il y avoit une telle
» raison, une telle cause, elle seroit dans la
» nature de Dieu ou au-dehors. Si elle étoit au-
» dehors, elle seroit dans une substance d'une
» nature différente; car si elle étoit dans une
» substance de même nature, ce seroit conve-
» nir qu'il y a un Dieu. Mais une substance qui
« seroit d'une nature différente, ne pourroit
» avoir rien de commun avec Dieu. (Prop. II).
» Par conséquent, elle ne pourroit ni lui
» donner l'existence, ni l'en priver.

» Puisqu'il ne peut y avoir hors de la nature
» divine aucune cause qui empêche l'exis-
» tence de Dieu, il faudroit, s'il n'existoit
» pas, qu'il y en eût une raison dans sa nature
» même ; ensorte qu'il y eût contradiction
» qu'une pareille nature existât. Or il est
» absurde d'assurer cela d'un être absolument
» infini et tout parfait. Donc il n'y a point de
» cause, soit en Dieu, soit hors de lui, qui en
» empêche l'existence. Il existe donc néces-
» sairement ».

On doit autant assigner la raison ou la cause pourquoi une chose existe, que pourquoi elle n'existe

pas : est-ce à dire que, quelque idée qu'un homme se forme, on doive dire pourquoi il existeroit ou il n'existeroit pas, quelque chose qui y fût conforme ? Cela seroit-il bien raisonnable, et doit-on se mettre en peine de prouver qu'il n'y a dans la nature rien de semblable aux idées extravagantes que se font quelquefois les hommes ? D'ailleurs, outre plusieurs défauts, qui sont dans cette démonstration une suite de celles qui la précedent, on suppose que nous connoissons les causes ou les raisons de l'existence et de la non-existence des choses : je laisse à penser si cela est vrai.

DÉMONSTRATION III.

« Pouvoir ne pas exister est impuissance ; » au contraire pouvoir exister est puissance, » comme il est évident par soi-même. Or » s'il n'existoit nécessairement que des êtres » finis, ces êtres seroient plus puissans que » l'être absolument infini ; ce qui est absurde, » comme il est encore évident par soi-même. » Donc ou rien n'existe, ou un être absolu- » ment infini existe nécessairement Or nous, » nous existons en nous, ou dans un être

» qui existe nécessairement. (Axiome. I, et » Proposition VII). Donc l'être absolument » infini, ou Dieu existe nécessairement ».

Cette démonstration est tournée d'une maniere bien singuliere et bien abstraite. Que quelqu'un nie l'existence de Dieu, la lui prouvera-t-on en lui disant que si Dieu n'existoit pas, ce seroit par impuissance ?

Scholie.

« J'ai voulu dans cette derniere démons- » tration prouver l'existence de Dieu *a poste-* » *riori*, afin qu'on en saisis e plus aisément la » preuve. Ce n'est pas qu'elle ne suive *a priori* » du même fondement. Car pouvoir exister » étant une puissance, il suit que plus la » nature d'une chose a de réalité, plus elle » a par elle-même de force pour exister. Or » un être absolument infini, ou Dieu, a par » lui-même une puissance infinie pour exister, » par conséquent il existe nécessairement ».

Il y auroit contradiction qu'une chose qu'on suppose absolument infinie, et qui, par conséquent, renferme l'existence, n'existât pas. Spinosa devroit démontrer qu'il y a dans la nature un objet qui répond à l'idée qu'il se

fait de Dieu. Autrement ses démonstrations, vraies tout au plus par rapport à sa façon de concevoir, ne prouveront rien pour la chose même.

Quand il dit Dieu infini, il abuse de ce terme pour en conclure qu'il n'existe rien qui ne soit un attribut ou une modification de Dieu.

Ce philosophe continue, et dit que ceux qui sont accoutumés à considérer les choses produites par des causes externes, et qui jugent qu'elles peuvent difficilement exister lorsqu'ils conçoivent que plusieurs réalités leur appartiennent, auront peut-être de la peine à suivre sa démonstration. A quoi il répond qu'à la vérité ces choses doivent leur existence et toutes leurs perfections à la vertu de leur cause : mais il ajoute qu'il n'est pas question d'elles, et qu'il ne parle que des substances qui ne peuvent point être produites, et finit par ces mots :

« Une substance ne doit à aucune cause » externe rien de ce qu'elle a de perfection : » c'est pourquoi son existence doit suivre » de sa seule nature, et elle n'est pas dis- » tincte de son essence. La perfection n'em- » pêche pas l'existence d'une chose, elle la

» confirme : c'est l'imperfection qui y est » contraire. Il n'y a donc rien dont l'exis- » tence soit plus certaine que celle d'un être » absolument infini ou parfait, c'est-à-dire, » que celle de Dieu. Puisque son essence » exclut toute imperfection, et qu'elle ren- » ferme une perfection absolue, elle leve » tous les doutes qu'on pourroit avoir sur » son existence, et nous donne une certitude » parfaite. C'est ce qui sera, je pense, évident » à quiconque y fera une médiocre attention ».

Il est bien plus évident que cette essence dont parle Spinosa n'est qu'idéale ; et par conséquent l'existence qu'il en infere n'est qu'idéale également.

PROPOSITION XII.

« On ne peut concevoir dans la substance » aucun attribut d'où il suive qu'elle soit divi- » sible ».

DÉMONSTRATION.

« Ou les parties conserveroient après la » division la nature de la substance, ou non. » Si on suppose le premier, chaque partie

» (Prop. VIII) sera infinie, cause de soi-
» même (Prop. VI), et (Prop. V) elle aura
» un attribut différent. Ainsi d'une seule
» substance, il pourra s'en faire plusieurs ;
» ce qui (Prop. VI) est absurde.

» Ajoutez que les parties (Prop. II) n'au-
» roient rien de commun avec leur tout, et
» que le tout (Déf. IV et Prop. X) pourroit
» exister et être conçu sans ses parties ; ce
» que tout le monde reconnoîtra absurde.

» Si, au contraire, les parties ne con-
» servoient pas la nature de la substance,
» la substance perdroit donc sa nature, et
» cesseroit d'être, dès qu'elle seroit divisée
» en parties égales ; ce qui seroit absurde.
» (Proposition VII) ».

Plus on avance, plus Spinosa est aisé à réfuter, parce que les vices de ses raisonnemens se multiplient, à proportion que ses dernieres preuves supposent un plus grand nombre de propositions. Cette démonstration a non-seulement tous les défauts des propositions II, V, VI, VII, VIII, X, mais encore tous ceux des autres d'où celles-ci dépendent. Je renvoie à ce que j'ai dit.

PROPOSITION XIII.

« Une substance absolument infinie est » indivisible ».

DÉMONSTRATION.

» Si elle étoit divisible, les parties conser- » veroient après la division la nature d'une » substance absolument infinie, ou non. Si » on suppose le premier, il y aura plusieurs » substances de même nature; ce qui (Pro- » position. V) est absurde. Si on suppose le » second, par la même raison que ci-dessus, » la substance absolument infinie cessera » d'être; ce qui (Prop. XI) est encore ab- » surde ».

On voit que cette démonstration pèche comme la précédente.

COROLLAIRE.

« Il suit de-là que nulle substance, et par » conséquent nulle substance corporelle, en » tant que substance, n'est divisible ».

Scholie.

« De cela seul, qu'il est de la nature de la » substance d'être conçue infinie, il suit » qu'elle est indivisible. Car, par une partie » de substance, on ne pourroit entendre » qu'une substance finie; ainsi (Prop. VIII) » ce seroit tomber dans une contradiction ».

Spinosa convient donc que la substance corporelle est divisible; mais il nie qu'elle le soit en tant que substance. Ce sera donc en tant que mode: aussi dira-t-il bientôt que la substance corporelle n'est qu'une affection des attributs de Dieu.

PROPOSITION. XIV.

« Il ne peut y avoir, et on ne peut concevoir » d'autre substance que Dieu ».

DÉMONSTRATION.

« Dès que Dieu est un être absolument » infini, dont on ne peut nier aucun des attributs qui expriment l'essence de la substance (Défin. VI), et qu'il existe nécessairement (Propos. XI); s'il y avoit quelque substance distincte de Dieu, il faudroit l'expli-

» quer par quelque attribut de Dieu. Dès-
» lors, il y auroit deux substances de même
» attribut, ce qui (Prop. V) est absurde.
» Donc il n'y a pas d'autre substance que
» Dieu; et par conséquent, on n'en sauroit
» concevoir d'autre : car celle qui seroit con-
» çue, le devroit être comme existante. Or,
» par la premiere partie de cette démonstra-
» tion, cela est absurde : donc il ne peut y
» avoir, et on ne peut concevoir d'autre subs-
» tance que Dieu ».

Je me répéterois trop, si je voulois faire voir tous les défauts de cette démonstration : je renvoie à ce que j'ai dit.

COROLLAIRE I.

« De-là il suit clairement, 1°. qu'il n'y a
» qu'un Dieu, c'est à-dire, (Prop. VI) qu'il
» n'y a *dans la nature* qu'une seule substance,
» et qu'elle est absolument infinie, comme
» nous l'avons fait entendre dans le Scholie
» de la dixieme proposition ».

Remarquez que la démonstration n'est appuyée que sur une définition de mot, et jugez si on étoit autorisé à employer dans le corollaire cette expression, *dans la nature*.

COROLLAIRE II.

COROLLAIRE II.

« Il suit en second lieu de cette démons-
» tration, que la chose étendue et la chose
» pensante sont des attributs de Dieu, ou
» (Axiôme I) des affections de ses attributs ».

Il n'y a personne qui ne puisse se former une idée abstraite de la substance et réaliser cette idée, en supposant qu'elle répond à un objet qui existe en effet dans la nature. Cela fait, on ne pourra plus se représenter les êtres finis comme autant de substances : car l'idée abstraite de la substance une fois réalisée, on se représentera la substance par-tout la même, par-tout immuable, nécessaire ; et quelque variété qu'on suppose dans les êtres finis, on ne les concevra plus comme faisant multitude : on les imaginera comme une seule et même substance qui se modifie différemment. Voilà ce qui est arrivé à Spinosa.

Les plus anciens philosophes ont aussi avancé qu'il n'y a qu'une seule substance. Mais par la maniere dont les Stoïciens s'expliquent, il paroît que cette substance n'est une qu'improprement, et qu'elle est, dans le vrai, un composé, un amas de substances ;

il ne la disoient une, que parce qu'ils la considéroient sous l'idée abstraite de tout, et comme étant la collection de tout ce qui existe, ou même ils n'ont jamais trop cherché à déterminer ce qui en constitue l'unité: Spinosa voulant se mettre à l'abri de ce reproche, l'a fait une à force d'abstraction. Mais si la substance des Stoïciens est trop composée pour être une, la sienne est trop abstraite pour être quelque chose.

PROPOSITION XV.

« Tout ce qui est, est en Dieu; et rien ne » peut exister, ni être conçu sans Dieu ».

DÉMONSTRATION.

« Il n'y a pas d'autre substance que Dieu; on » n'en sauroit concevoir d'autre (prop. XIV); » c'est-à-dire, (déf. III) qu'il est la seule » chose qui soit en elle-même, et qui se » conçoive par elle-même. Mais les modes » (déf. V) ne peuvent exister ni être conçus » sans la substance : ils ne peuvent donc » exister que dans la nature divine, et ne » peuvent être conçus que par elle. Or,

» tout ce qui est, est substance ou mode » (axiôme I). Donc, etc. ».

Les créatures ne sont donc plus que des modes de la substance divine. comme Spinosa le dira plus bas : imagination trop extravagante et trop mal prouvée pour nous y arrêter.

Remarquez toujours que les démonstrations de Spinosa prouvent certains rapports entre des mots auxquels il a attaché des idées abstraites : mais on n'en peut rien conclure pour les choses telles qu'elles sont dans la nature.

Scholie.

Dans ce scholie, Spinosa répond à quelques objections qu'il se fait faire par ceux qui ne conçoivent pas que la substance étendue soit un attribut de Dieu, et que la matiere appartienne à la nature divine : mais comme il ne donne à ses réponses d'autre fondement que les propositions que nous avons déjà réfutées, je crois pouvoir me dispenser de traduire ce morceau.

PROPOSITION XI.

« Une infinité de choses, c'est-à-dire, tout » ce qui peut tomber sous un entendement » infini, doit suivre en une infinité de façons » de la nécessité de la nature divine ».

DÉMONSTRATION.

« Cette proposition doit être manifeste à » tout le monde, pourvu qu'on fasse atten- » tion que dès que l'entendement apperçoit » la définition d'une chose quelconque, il en » conclut plusieurs propriétés, qui en effet » suivent nécessairement de la définition de » cette chose ou de son essence; et on en con- » clut d'autant plus de propriétés, que la *défi-* » *nition* de la chose exprime plus de réalité, » c'est-à-dire, que son *essence* renferme plus » de réalité. Or, puisque l'essence divine a » une infinité absolue d'attributs (déf. VI) » dont chacun en son genre exprime une » essence infinie, il doit suivre de la néces- » sité de sa nature une infinité de choses en » une infinité de façons, c'est-à-dire, toute » les choses qui peuvent tomber sous un » entendement infini ».

Voilà une définition (la sixieme) qui est bien féconde. J'ai eu raison de remarquer la précaution avec laquelle Spinosa l'a faite : il suppose visiblement, dans cette démonstration, que la définition et l'essence ne sont qu'une même chose. Cependant la sixieme définition ne prouve pas, quoi qu'il en dise, que la nature divine *ait une infinité d'attributs*, dont chacun en son genre exprime une essence infinie ; elle nous apprend seulement ce qu'il entend par le mot de *Dieu*.

COROLLAIRE I.

« De-là il suit, 1°. que Dieu est cause efficiente de tout ce que peut appercevoir un » entendement infini ».

COROLLAIRE II.

« 2°. Que Dieu est cause par lui-même ; » et non par accident »,

COROLLAIRE III.

« 3°. Qu'il est absolument la premiere » cause ».

Spinosa n'a point défini ces mots, *cause efficiente*, *cause par soi-même*, *cause par accident*, *cause premiere*. Il auroit cependant été d'autant plus obligé de le faire, qu'il paroît par la suite leur donner un sens bien différent de celui qu'ils ont communément.

PROPOSITION XVII.

« Dieu agit par les seules loix de sa nature, » et il n'y a aucun être qui le puisse con- » traindre ».

DÉMONSTRATION.

« Nous venons de démontrer (prop. XVI) » qu'une infinité de choses suivent de la seule » nécessité de la nature divine, ou ce qui » est la même chose, des seules loix de » cette nature ; et nous avons démontré » (prop. XV) que rien ne peut exister ni » être conçu sans Dieu, mais que tout est » en Dieu. Il ne peut donc rien y avoir hors » de lui qui le détermine ou qui le force à » agir. Par conséquent, Dieu agit par les » seules loix de sa nature, et il n'y a aucun » être qui le puisse contraindre ».

COROLLAIRE I.

« Il suit, 1°. qu'il n'y a aucune cause, si » l'on excepte la perfection de la nature » divine, qui, soit intrinséquement, soit » extrinséquement, porte Dieu à agir ».

COROLLAIRE II.

» 2°. Que Dieu seul est une cause libre. » En effet, il n'y a que lui qui existe par la » seule nécessité de sa nature (prop. XI, et » corol. de la prop. XIV et qui agisse par la » seule nécessité de sa nature (prop. pré- » céd.) Par conséquent, (déf. VII) il est la » seule cause libre ».

C'est-là ce que tout autre appelleroit une cause nécessaire.

Scholie.

Spinosa répond par ses principes à quelques objections qu'il se fait. Pour abréger ce chapitre, déjà trop long, je ne traduirai point ce scholie. Je remarquerai seulement que pour expliquer comment toutes choses sui-

vent de la nature divine, il dit qu'elles en suivent par une nécess té pareille à celle par laquelle il suit de toute éternité, et suivra éternellement de la nature du triangle, que ses trois angles son égaux à deux droits. Cela étant, je ne sais plus ce que c'est qu'être cause ; car je ne sache pas qu'on se soit jamais avisé de dire que la nature du triangle fût *cause efficiente par soi-même, et premiere* de l'égalité des trois angles du triangle à deux droits. Je ne sais pas non plus ce que c'est, dans le langage de Spinosa, qu'agir par rapport à Dieu, parce que je ne vois pas que la nature du triangle agisse pour produire l'égalité de ses trois angles à deux droits.

Si donc tout suit de la nature divine par la même nécessité que l'égalité des trois angles d'un triangle à deux droits suit de la nature du triangle, j'en infere une évidente contradiction : c'est que dans la nature tout se fait, sans qu'il y ait d'action. Mais il n'est pas nécessaire de presser si fort Spinosa.

PROPOSITION XVIII.

« Dieu est cause immanente de tout, et il » n'en est pas une cause passagere ».

DÉMONSTRATION.

« Tout ce qui est, est en Dieu, et doit » être conçu par Dieu (prop. XV); ce qui est » la premiere partie. Il n'y a point de subs- » tances hors de Dieu (prop. XIV), c'est-à- » dire, de choses qui hors de Dieu soient en » elles-mêmes (déf. III), ce qui est la seconde » partie : donc Dieu est cause, etc. ».

Quoi que Spinosa veuille dire par les mots de *cause immanente* et de *cause passagere* qu'il n'a pas définis, on connoît le peu de solidité des propositions sur lesquelles il s'appuie.

PROPOSITION XIX.

« Dieu, ou tous les attributs de Dieu, sont » éternels ».

DÉMONSTRATION.

« Dieu est une substance (déf. VI) qui » (prop. XI) existe nécessairement, c'est-à- » dire (prop. VII), à la nature de laquelle il » appartient d'exister, *ou, ce qui est la même* » *chose, de la définition de laquelle suit l'exis-*

» *tence*. Dieu (prop. VIII) est donc éternel ».

« Il faut entendre par les attributs de Dieu » ce qui (déf. IV) exprime l'essence de la » substance divine, c'est-à-dire, ce qui appar- » tient à la substance : c'est, dis-je, cela même » que les attributs doivent renfermer. Or, » l'éternité appartient à la nature de la subs- » tance. (prop. VII.) Donc chaque attribut » doit renfermer l'éternité : donc ils sont tous » éternels ».

Cette proposition bien expliquée est certainement vraie ; mais il paroît par tout ce que j'ai dit qu'elle est ici fort mal prouvée.

Scholie.

« Cette proposition paroît aussi fort claire- » ment par la manière dont j'ai démontré » l'existence de Dieu (Proposition XI) ; car » la démonstration que j'en ai donnée fait » voir que l'existence de Dieu est, comme son » essence, une éternelle vérité. D'ailleurs, » (Proposition XIX *des principes de Descartes*) » j'ai encore démontré d'une autre façon » l'existence de Dieu. Il n'est pas nécessaire » de répéter ici cette démonstration ».

PROPOSITION XX.

« L'existence et l'essence de Dieu ne sont » qu'une même chose ».

DÉMONSTRATION.

« Dieu, par la proposition précédente, est » éternel, et ses attributs le sont également, » c'est-à-dire, Définition VIII) chacun de » ses attributs exprime l'existence. Donc les » mêmes attributs, qui (Définition IV) expli- » quent l'essence éternelle de Dieu, expli- » quent aussi son existence éternelle; c'est- » à-dire que ce qui constitue l'essence de » Dieu, constitue aussi son existence: donc » son essence et son existence, etc ».

Voilà bien des mots souvent répétés, et dont je doute qu'on puisse se faire des idées claires et déterminées. Quand je passerai sur de pareilles démonstrations sans rien dire, c'est que je renvoie à ce que j'aurai remarqué sur les propositions qui leur servent de fondement. On peut s'appercevoir que je ne releve pas tous les défauts des dernieres

démonstrations; mais les critiques qui ont précédé peuvent les faire découvrir.

COROLLAIRE I.

« Donc l'existence de Dieu est une vérité » éternelle comme son essence ».

COROLLAIRE II.

« Dieu ou tous ses attributs sont immuables. » Car s'ils changeoient quand à l'existence, » ils changeroient aussi (Proposition précé- » dente) quant à l'essence, c'est-à-dire, » comme il est évident, qu'ils deviendroient » faux, de vrais qu'ils sont, ce qui est absurde».

PROPOSITION XXI.

« Tout ce qui suit de l'absolue nature de » quelque attribut de Dieu a dû toujours » exister, et être toujours infini; ou il est, » par cet attribut d'où il suit, éternel et » infini ».

DÉMONSTRATION.

« Concevez, s'il est possible, que dans un » attribut de Dieu quelque chose de fini, et qui » ait une existence ou une durée déterminée, » suive de sa nature absolue. Prenons pour » exemple l'idée de Dieu dans la pensée. La » pensée, dès qu'on la conçoit comme attribut » de Dieu, est nécessairement (Prop. XI) » infinie de sa nature. Mais en tant qu'elle » renferme l'idée de Dieu, on la suppose finie. » Or (Définition II) on ne la peut concevoir » finie, si elle n'est terminée par la pensée ; » mais elle ne peut être terminée par la pensée, » en tant que la pensée constitue l'idée de » Dieu ; car alors la pensée est supposée finie. » C'est donc par la pensée, en tant qu'elle ne » constitue pas l'idée de Dieu, et qui cepen- » dant (Proposition XI) doit exister néces- » sairement. Il y a donc une pensée qui ne » constitue pas l'idée de Dieu. Par conséquent » l'idée de Dieu ne suit pas nécessairement » de la nature de cette pensée, en tant que » cette pensée est absolue : car on conçoit » cette pensée comme constituant et ne cons- » tituant pas l'idée de Dieu ; ce qui est contre

» l'hypothese. C'est pourquoi si l'idée de Dieu » dans la pensée, ou quelque autre chose (le » choix de l'exemple est indifférent, parce que » la démonstration est universelle) dans un » attribut de Dieu suit de la nécessité de la » nature absolue de cet attribut, cette idée » ou cette autre chose doit nécessaire- » ment être infinie : ce qui étoit la premiere » partie ».

« Ce qui suit nécessairement de la nature » de quelque attribut ne peut pas avoir une » durée déterminée. Si vous le niez, supposons » qu'une chose qui suit de la nécessité de la » nature de quelque attribut de Dieu, soit » dans quelque attribut de Dieu, par exemple, » l'idée de Dieu dans la pensée, et supposons » qu'elle n'ait pas toujours existé, ou qu'elle » doive cesser d'exister. Puisque nous suppo- » sons que la pensée est un attribut de Dieu, » elle doit exister nécessairement et immua- » blement (Proposition XI et Corollaire II de » la Proposition XX). Ainsi la pensée devra » exister au-delà de la durée de l'idée de Dieu, » elle existera sans cette idée ; (car nous sup- » posons que cette idée n'a pas toujours été » ou qu'elle ne sera pas toujours) : or cela » est contre l'hypothese ; car nous supposons

» que la pensée étant donnée, l'idée en suit » nécessairement. Donc l'idée de Dieu dans » la pensée, ou une chose quelconque qui suit » nécessairement de la nature absolue de » quelque attribut de Dieu, ne peut pas avoir » une durée déterminée; mais elle doit par » cet attribut être éternelle, ce qui étoit la » seconde partie. Notez qu'il en faut dire » autant de quelque chose que ce puisse être, » qui dans un attribut de Dieu suive nécessai- » rement de la nature absolue de Dieu ».

Cette façon de raisonner est si singuliere, que je ne concevrois pas comment elle peut tomber dans l'esprit, si je ne savois combien on s'aveugle quand on a une fois adopté un système. Si c'est-là raisonner sur des idées claires, j'y suis fort trompé. Pour moi, je ne puis suivre Spinosa dans ses suppositions. *L'idée de Dieu dans la pensée*, *la pensée tantôt finie*, *tantôt infinie*, *qui constitue ou ne constitue pas l'idée de Dieu*, sont des choses trop abstraites, ou plutôt ce sont des mots où j'avoue que je ne comprends rien, et où j'ai peine à croire qu'on puisse comprendre quelque chose. Spinosa auroit dû apporter un exemple qui eût donné plus de prise à sa démonstration.

PROPOSITION XXII.

« Tout ce qui suit de quelque attribut de » Dieu, en tant que modifié par une modifi- » cation nécessaire et infinie, doit aussi être » nécessaire et infini ».

DÉMONSTRATION.

« Elle se fait comme la précédente ».
Elle est donc encore inintelligible.

PROPOSITION XXIII.

« Tout monde qui est nécessaire et infini, » a dû nécessairement suivre de la nature » absolue de quelque attribut de Dieu, ou de » quelque attribut modifié d'une modifica- » tion nécessaire et infinie ».

DÉMONSTRATION.

« Un mode est ce qui est dans un autre, » par quoi il doit être conçu (Définition V), » c'est-à-dire (Proposition XV) dans Dieu » seul, et ne peut être conçu que par Dieu » seul.

» seul. Si l'on conçoit donc qu'un mode est » infini et existe nécessairement, il faut que » ce soit par quelque attribut de Dieu, en tant » que l'on conçoit que cet attribut exprime » l'infinité et la nécessité d'exister, ou ce » qui est la même chose (Définition VIII), » l'éternité, c'est-à-dire ; (Définition VI et » Proposition XIX) en tant qu'on le consi- » dere absolument. Un mode qui est néces- » saire et infini, a donc dû suivre de la nature » absolue de quelque attribut de Dieu ; ce qui » se fait ou immédiatement (Propos. XXI), » ou par le moyen de quelque modification » qui suit de la nature absolue de l'attribut, » c'est-à-dire (Proposition précédente) qui » soit nécessaire et infinie ».

Je demande ce que c'est qu'un mode qui suit nécessairement de la nature absolue d'un attribut de Dieu, soit immédiatement, soit par le moyen d'une modification qui modifie l'attribut. Spinosa ne l'explique nulle part, et n'en rapporte aucun exemple. Il n'est donc pas possible de deviner quelle vérité renferme cette prétendue démonstration.

PROPOSITION XXIV.

« L'essence des choses que Dieu a produites » ne renferme pas l'existence ».

DÉMONSTRATION.

« Cela paroît par la premiere définition ; » car une chose est cause d'elle-même et » existe par la seule nécessité de sa nature, » quand sa nature (considérée en elle-même) » renferme l'existence ».

COROLLAIRE.

» De-là il suit que Dieu est non-seulement » la cause qui fait que les choses commencent » d'exister, c'est encore par lui qu'elles se » conservent existantes ; ou, pour me servir » d'un terme scholastique, Dieu est cause » *essendi rerum :* car, soit que les choses exis- » tent, soit qu'elles n'existent pas, nous » découvrons que leur essence, quand nous » y voulons faire attention, ne renferme ni » l'existence ni la durée. Par conséquent, » leur essence ne peut être cause ni de leur

» existence ni de leur durée : mais Dieu seul » peut l'être, à la seule nature de qui il » appartient d'exister. (Corollaire I de la » Propos. XIV) ».

PROPOSITION XXV.

« Dieu est non-seulement la cause efficiente » de l'existence des choses, il l'est encore de » leur essence ».

DÉMONSTRATION.

« Si vous le niez, donc Dieu n'est pas la » cause de l'essence des choses. Donc l'essence » des choses (axiôme IV) peut être conçue » sans Dieu. Or cela (Propos. XV) est absurde. » Donc Dieu est la cause de l'essence des » choses ».

Scholie.

« Cette proposition suit plus clairement de » de la seizieme ; car c'est une suite de cette » seizieme proposition, que la nature divine » étant donnée, l'essence des choses en doit » suivre aussi nécessairement que leur exis-

» tence ; et, pour le dire en un mot, Dieu » doit être la cause de tout, dans le même sens » qu'il est cause de lui-même. C'est ce que » le corollaire suivant prouvera encore plus » clairement ».

COROLLAIRE.

« Les choses particulières ne sont rien autre » que les affections ou les modes qui expri- » ment d'une façon certaine et déterminée les » attributs de Dieu : cela est démontré par » la quinzieme proposition et la cinquieme » définition ».

Plus Spinosa emploie ces mots de *cause*, *action*, *production*, plus on y trouve de confusion. *Dieu est cause de tout dans le même sens qu'il est cause de lui-même.* Mais s'il est cause de lui-même, ce n'est pas qu'il agisse pour se donner l'existence, ou qu'il se produise : il n'agit donc pas pour donner l'existence aux autres choses, il ne les produit pas ; et il n'y a proprement dans toute la nature ni action, ni production, ni cause, ni effet.

PROPOSITION XXVI.

« Une chose qui est déterminée à agir a été » ainsi déterminée par Dieu, et celle que » Dieu ne détermine pas, ne peut pas se » déterminer elle-même ».

DÉMONSTRATION.

« Ce qui détermine une chose à agir est » nécessairement quelque chose de positif, » comme il est évident; par conséquent Dieu » par la nécessité de sa nature est la cause » efficiente de l'essence de cette chose comme » de son existence (Propos. XXV et XVI): » c'est la premiere partie; la seconde en suit » clairement : car si une chose que Dieu » ne détermineroit pas, pouvoit se déter- » miner, la premiere partie seroit fausse. Or » cela est absurde, comme nous l'avons fait » voir ».

Toujours même confusion. Si dans Spinosa les mots de *cause* et d'*action* ne signifient rien, ceux de *déterminer à agir* n'ont pas plus de sens. Il semble que Spinosa n'ait appelé Dieu cause de lui-même, qu'afin de pouvoir dire qu'il

est cause des autres choses : il lui paroissoit absurde qu'une infinité de choses existassent, et qu'il n'y eût ni cause ni effet. Pour tenir un langage en apparence plus sensé, il a été obligé de dire que Dieu est cause de lui-même : mais puisque Dieu, à proprement parler, n'est pas cause de lui-même, ce seroit une suite des principes de Spinosa qu'il ne le soit pas des choses particulieres.

Spinosa auroit pu dire que Dieu est l'effet de lui-même : car s'il est cause des autres choses dans le même sens qu'il est cause de lui-même, il est l'effet de lui-même dans le même sens que les autres choses en sont l'effet : cela est réciproque. Or que penser d'un langage qui mene à dire qu'une substance s'est produite elle-même ? Peut-on faire un plus grand abus des termes ?

Si cette proposition, *Dieu est cause de lui-même*, signifie que l'essence de Dieu renferme l'existence de Dieu, comme la premiere définition le suppose ; celle-ci, *Dieu est cause des choses particulieres*, signifie que l'essence de Dieu renferme l'existence de choses particulieres ; car c'est au même sens que Dieu est cause dans l'un et l'autre cas. Dieu ne donne donc pas plus l'existence aux choses particu-

lieres qu'à lui-même ; elles n'existent que parce qu'elles appartiennent comme lui à une même essence ; et il n'y a proprement, comme je l'ai déjà remarqué, ni action, ni production. Ces conséquences sont des suites nécessaires du système de Spinosa ; mais elles le réfutent d'elles-mêmes.

PROPOSITION XXVII.

« Une chose que Dieu a lui-même déterminée à agir, ne peut se rendre elle-même indéterminée ».

DÉMONSTRATION.

« Le troisieme axiôme en est la preuve ».

PROPOSITION XXVIII.

« Nul être singulier, ou nulle chose finie, » et qui a une existence déterminée, ne peut » exister ni être déterminée à agir, si une » autre cause finie, et qui a une existence » déterminée, ne la détermine à exister et à » agir. Celle-ci ne peut pas non plus exister, » ni être déterminée à agir, si elle n'est encore

» déterminée par une autre cause qui soit » aussi finie et qui ait une existence déter- » minée : et ainsi à l'infini.

» Tout ce qui est déterminé à exister et à » agir, y est déterminé par Dieu (Proposi- » tion XXVI, et Corollaire de la proposi- » tion XXIV). Mais ce qui est fini, et qui a » une existence déterminée, n'a pas pu être » produit par la nature absolue de quelque » attribut de Dieu : car tout ce qui suit de la » nature absolue de quelque attribut de Dieu, » est infini et éternel (Proposition XXI). Il » a donc dû suivre de Dieu ou de quelque » attribut divin, en tant qu'on le considere » modifié de quelque façon : car il n'y a rien » qui ne soit substance ou mode (Axiôme I, » Définit. III et V), et les modes (Corol. de » la Prop. XXV) ne sont que les affections » des attributs de Dieu. Mais ce qui est fini, » et a une existence déterminée, n'a pas pu » suivre non plus de Dieu ou de quelqu'un » de ses attributs, en tant que modifié d'une » modification éternelle et infinie (Proposi- » tion XXII). Il a donc dû suivre de Dieu » ou de quelque attribut divin, modifié d'une » modification finie, et dont l'existence est » déterminée, et aucune autre cause n'a pu

» le déterminer à exister et à agir. Voilà la » premiere partie.

» Cette cause ou ce mode, par la même » raison que dans la premiere partie, a dû » encore être déterminée par une autre cause » finie et d'une existence déterminée ; celle- » ci encore par une autre, et ainsi à l'infini, » toujours par la même raison ».

Dieu ou un Etre infiniment parfait devient donc inutile dans le systéme de Spinosa; en voici la preuve. Une chose finie ne peut être déterminée à exister et à agir, que par une cause finie (Prop. précédente). Dieu en tant qu'infini ne détermine pas les choses finies, il ne détermine pas même Dieu modifié d'une modification finie ; car si ces choses étoient déterminées par Dieu, en tant qu'infini, elles seroient infinies (Prop. XXI et XXII), ce qui seroit contre la supposition. Toutes les causes finies sont donc déterminées par d'autres causes finies; ensorte qu'il s'en forme un progrès à l'infini, sans qu'on puisse arriver à une cause infinie, qui ait déterminé quelqu'une d'elles. Dieu, en tant qu'infini, ne détermine donc point les choses finies à exister et à agir. Elles peuvent donc exister sans Dieu en tant qu'infini, c'est-à-dire,

(Déf. VI) sans Dieu. Une autre absurdité, c'est que les choses particulieres étant (Cor. de la Prop. XXV) des modes de Dieu, il s'ensuivroit que les modes peuvent exister sans leur substance.

Si Spinosa veut que Dieu ou l'être infini détermine l'existence de tous les êtres, il doit conclure de ses principes que tout est infini, et que nous sommes nous-mêmes des modes infinis de la divinité. Je le prouve.

Dieu seul détermine à exister tout ce qui existe. (Propos. XVI et XVIII). Donc nous sommes déterminés à exister par lui. Or, les choses qui suivent d'une substance infinie, ou qui sont déterminées à exister par une substance infinie, sont également infinies (Prop. XXI et XXII). Dieu est une substance infinie (Déf. VI). Donc chacun de nous est également infini.

Cette ridicule proposition pourroit se soutenir aussi bien qu'une suite de causes qui, par un progrès à l'infini, se déterminent sans qu'il soit possible d'arriver à la premiere : l'absurdité est égale des deux côtés.

Qu'on examine bien ce système, et on reconnoitra que les êtres finis paroissent exister à part et indépendamment de l'être

infini, puisqu'ils se suffisent pour déterminer leur existence, et qu'ils ne sauroient être déterminés par Dieu en tant qu'infini, c'est-à-dire par Dieu, sans devenir eux-mêmes infinis.

Scholie.

Spinosa remarque ici que Dieu est cause prochaine des choses qu'il produit immédiatement; qu'il n'est pas cause en son genre; et qu'enfin on ne peut pas dire qu'il soit cause éloignée des êtres singuliers. Mais il n'explique sa pensée ni par des exemples, ni par des définitions exactes, et il continue toujours d'être également obscur.

PROPOSITION XXIX.

« Il n'y a rien de contingent dans la nature; » tout est déterminé par la nécessité de la » nature divine à exister et à agir d'une » façon ».

DÉMONSTRATION.

« Tout ce qui est, est en Dieu (Propo-
» sit. XV) Mais on ne peut pas dire que Dieu
» soit une chose contingente ; car (Prop. XI)
» il existe nécessairement. D'ailleurs, les
» modes de la nature divine suivent néces-
» sairement de cette même nature (Proposi-
» tion XVI) et cela en tant que la nature
» divine est considérée absolument (Propo-
» sition XXI), ou en tant que considérée
» déterminée à agir d'une certaine façon
» (Prop. XXVII). Or, Dieu n'est pas seule-
» ment la cause de ces modes, en tant qu'il
» existe simplement (Cor. de la Prop. XXIV),
» mais encore (Prop. XXVI) en tant qu'on les
» considere déterminés à agir. Il est impossi-
» ble et non pas contingent (Propos. XXVI)
» qu'ils se déterminent eux-mêmes, si Dieu
» ne les a pas déterminés ; et il est impossible,
» et non pas contingent, qu'ils se rendent
» indéterminés, si Dieu les a déterminés.
» (Prop. XXVII). Ainsi tout est déterminé
» par la nécessité de la nature divine, non-
» seulement à exister, mais à exister et à agir

» d'une certaine façon, et rien n'est contin-» gent ».

Puisque tout être fini doit être déterminé par une cause finie (Prop. XXVIII), quelque effort que fasse Spinosa pour prouver que tout est déterminé par Dieu, il ne peut empêcher qu'il n'y ait, selon son systéme, deux ordres de choses tout-à-fait indépendantes : premierement, l'ordre des choses infinies qui suivent toutes de la nature absolue de Dieu, ou de quelqu'un de ses attributs modifiés d'une modification infinie : en second lieu, l'ordre des choses finies qui suivent toutes les unes des autres, sans qu'on puisse remonter à une premiere cause infinie qui les ait déterminées à exister. Comment ces deux ordres de choses pourroient-ils ne constituer qu'une seule et même substance ?

Scholie.

Spinosa dit ici qu'il entend par la *nature naturante*, ce qui est en soi, et qui est conçu par soi-même, ou tout attribut qui exprime une essence éternelle et infinie, c'est-à-dire, (Corol. I de la prop. XIV, et Corol. II de la

Prop. XVII) Dieu, en tant qu'on le regarde comme une cause libre. Mais il entend par *nature naturée*, tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu, ou de chacun de ses attributs, c'est-à-dire, tous les modes des attributs de Dieu, en tant qu'on les regarde comme des choses qui sont en Dieu, et qui ne peuvent exister ni être conçues sans lui.

Les expressions *nature naturée* et *nature naturante*, sont si heureuses et si énergiques, qu'il eût été dommage que Spinosa ne les eût pas employées.

PROPOSITION XXX.

« Un entendement en acte fini ou infini, » doit comprendre les attributs de Dieu, ses » affections, et rien autre ».

DÉMONSTRATION.

« Une idée vraie doit convenir avec son » objet (Axiôme VI); c'est-à-dire, comme il » est évident de soi-même, que ce qui est » contenu objectivement dans l'entendement, » doit nécessairement exister dans la nature. » Or, il n'y a (Corol. I de la Prop. XIV) dans

» la nature qu'une seule substance, qui est » Dieu; et il n'y a d'autres affections que » celles qui sont en Dieu (Prop. XV), et qui » ne peuvent exister, ni être conçues sans » lui : donc un entendement en acte fini ou » infini, etc. ».

Dès que le sens de cet axiôme, *une idée vraie doit convenir avec son objet*, est que les choses doivent être dans la nature telles qu'elles sont dans l'entendement, rien n'est moins assuré que sa vérité. On voit combien j'ai eu raison de relever ce préjugé qui subsiste encore, et que Spinosa avoit trouvé si bien établi, que personne ne le révoquoit en doute.

PROPOSITION XXXI.

« Il faut rapporter à la nature naturée, et » non à la nature naturante, l'entendement » en acte fini ou infini, aussi bien que la » volonté, la cupidité, l'amour, etc. ».

DÉMONSTRATION.

Cette démonstration n'est faite que pour donner un nouveau nom à ce que Spinosa appelle l'entendement en acte fini ou infini; ce qui ne mérite pas de nous arrêter.

Scholie.

Ce scholie est pour avertir que quand il parle d'un entendement en acte, ce n'est pas qu'il convienne qu'il y ait un entendement en puissance.

PROPOSITION XXXII.

« On ne peut pas dire que la volonté soit » une cause libre, elle n'est que nécessaire ».

DÉMONSTRATION.

« La volonté n'est, ainsi que l'entende- » ment, qu'un certain mode de pensée. Ainsi » (Propos. XXVIII) une volition ne peut » exister ni être déterminée à agir, si elle » n'est déterminée par une cause qui le soit » encore par une autre, et ainsi à l'infini. Si » la volonté est supposée infinie, elle doit » aussi être déterminée à exister et à agir par » Dieu, non pas en tant qu'il est une subs- » tance absolument infinie, mais en tant » qu'il a un attribut qui exprime l'essence » éternelle et infinie de la pensée (Propos. » XXIII). De quelque façon qu'on la con- » çoive,

» çoive, soit finie, soit infinie, elle demande » donc une cause qui la détermine à exister » et à agir. Ainsi (Définition VII) on ne la peut pas appeler cause libre : elle est néces- » saire et contrainte »

Une volition déterminée par une suite de causes à l'infini ; et une volonté infinie qui est déterminée par Dieu, en tant qu'il a un attribut qui exprime l'essence éternelle et infinie de la pensée : voilà de grands mots ; mais quand Spinosa en a-t-il donné de justes idées ? et comment y auroit-il pu réussir s'il l'eût entrepris ?

A suivre le systême de ce philosophe, tout se fait par une aveugle nécessité. S'il y a une premiere cause, ce n'est pas avec connoissance qu'elle agit ; mais c'est que tout suit nécessairement de sa nature. Je ne vois donc pas de quelle utilité peuvent être à ce systême les mots d'*entendement* et de *volonté*. En effet, que signifient l'entendement et la volonté dans une cause de la nature de laquelle toutes choses suivent nécessairement, comme l'égalité de trois angles d'un triangle à deux droits suit de l'essence du triangle ? C'est la comparaison de Spinosa. Aussi refuse-t-il expressé-

ment à Dieu l'entendement et la volonté (1), quoique par les propositions XXX et XXXI il paroisse admettre un entendement infini.

COROLLAIRE I.

« De-là il suit, 1°. que Dieu n'agit pas par » la liberté de sa volonté ».

COROLLAIRE II.

« 2°. Que la volonté et l'entendement » sont, par rapport à la nature divine, comme » le mouvement et le repos, et absolument » comme toutes les choses naturelles que » Dieu (Propos. XXIX) doit déterminer à » exister et à agir d'une certaine façon; car la » volonté, ainsi que toutes les autres choses, » a besoin d'une cause qui la détermine à » exister et à agir d'une certaine façon; et » quoique la volonté et l'entendement étant » supposés, il en suive une infinité de choses, » on n'a pas plus de raison de dire que Dieu » agit par la liberté de sa volonté, que de

(1) Lettre 58 des œuvres posthumes, page 570.

» dire qu'il agit par la liberté du mouvement » et du repos, de ce qu'une infinité de choses » suivent du mouvement et du repos. C'est » pourquoi la volonté n'appartient pas plus » à la nature de Dieu que les autres choses » naturelles. Mais elle s'y rapporte de la même » maniere que le mouvement et le repos, et » toutes les autres choses que nous avons fait » voir être une suite de la nécessité de la » nature divine, et être déterminées par elle à » exister et à agir d'une certaine façon ».

En vérité, voilà de quoi indisposer. Quel langage! se servir du mouvement et du repos pour expliquer la volonté et l'entendement, et les rapporter de la même maniere à la nature divine! On voit bien que Spinosa a senti que dans ses principes l'entendement et la volonté sont inutiles à Dieu: mais qu'il les admette ou qu'il les rejette, son système est toujours également absurde.

PROPOSITION XXXIII.

« Dieu n'a pas pu produire les choses autre- » ment, ni dans un ordre différent de celui » qu'il les a produites ».

DÉMONSTRATION.

« Tout suit naturellement de la nature » divine (Propos. XVI), et est déterminé à » exister et à agir d'une certaine façon par la » nécessité de cette même nature (Propos. » XXIX). Si les choses pouvoient être d'une » autre nature, ou être déterminées à agir » d'une autre maniere, ensorte que l'ordre » de la nature fût toute autre, il pourroit y » avoir aussi une nature de Dieu autre que » celle qui est : elle devroit (Propos. XI) éga- » lement exister; il pourroit par conséquent » y avoir deux dieux ou davantage, ce qui » (Corol. I de la Propos. XIV) est absurde. » Donc Dieu n'a pas pu produire les choses » autrement, ni dans un ordre différent de » celui qu'il les a produites ».

Il est évident que cette proposition n'est qu'une suite de plusieurs propositions mal prouvées : il en est de même des trois suivantes.

Scholie Iere.

Par ce sholie Spinosa voudroit prouver que si nous jugeons qu'il y a des choses contingentes, ce n'est que par ignorance; c'est-à-dire, que ne sachant pas si l'essence des choses renferme quelque contradiction, nous ignorons qu'elles sont impossibles; ou si nous savons que leur essence ne renferme point de contradiction, nous ne connoissons pas les causes d'où elles suivent nécessairement, et nous ignorons qu'elles sont nécessaires. Or cette ignorance où nous sommes de leur nécessité ou de leur impossibilité, nous fait juger qu'elles sont contingentes ou possibles.

Scholie I I.

Dans ce second scholie, Spinosa tâche de prouver la XXXIIIe. Proposition par les principes de ceux à qui il est contraire. Je ne rapporte pas ses raisonnemens à ce sujet, parce qu'ils ne font rien à la vérité de son système.

PROPOSITION XXXIV.

« La puissance de Dieu est son essence » même ».

DÉMONSTRATION.

« Il suit de la seule nécessité de l'essence de » Dieu qu'il est cause de lui-même (Propos. XI), » (et Propos. XVI. et Corol.) qu'il est la cause » de toutes choses. Donc la puissance de Dieu » par laquelle lui et toutes choses sont et » agissent, est son essence même ».

PROPOSITION XXXV.

« Tout ce que nous concevons être en la » puissance de Dieu existe nécessairement ».

DÉMONSTRATION.

« Ce qui est en la puissance de Dieu est » renfermé dans son essence (Proposition pré- » cédente), de telle sorte qu'il en suit néces- » sairement. Tout ce qui est en sa puissance » existe donc nécessairement ».

PROPOSITION XXXVI.

« Il n'existe rien dont la nature ne produise » quelque effet ».

DÉMONSTRATION.

« Tout ce qui existe exprime d'une façon » certaine et déterminée la nature de Dieu ou » son essence (Propos. XXV), c'est-à-dire, » (Propos. XXXIV) tout ce qui existe exprime » d'une façon certaine et déterminée la puis- » sance de Dieu, laquelle est cause de toutes » choses. Par conséquent (Propos. XVI) il » en doit suivre quelque effet ».

Après toutes ces propositions, Spinosa termine la premiere partie de son ouvrage par une espece de conclusion à laquelle il donne le titre d'appendice.

APPENDICE.

Il dit d'abord qu'il croit avoir expliqué « la » nature de Dieu et ses propriétés; qu'il existe » nécessairement; qu'il est un; qu'il n'est et » n'agit que par la nécessité de sa nature; » qu'il est cause libre de tout, et comment;

» que tout est en Dieu, et que tout dépend » tellement de lui, que rien ne peut exister ni » être conçu sans lui; et qu'enfin Dieu a tout » prédéterminé non par la liberté de sa volonté » et par son bon plaisir, mais par sa nature » absolue et sa puissance infinie ».

Il ajoute que quoiqu'il ait éloigné les préjugés, il en reste encore beaucoup qui peuvent empêcher de saisir la chaîne de ses démonstrations; et que celui qui est la source de tous les autres, c'est qu'on suppose communément que Dieu et toutes les choses naturelles agissent comme nous, pour une fin. Il va donc 1°. chercher pourquoi on acquiesce à ce préjugé: 2°. il en démontrera, à ce qu'il prétend, le faux: enfin il fera voir comment sont venus de-là les préjugés du bien et du mal, du mérite et du démérite, de la louange et du blâme, de l'ordre et du désordre, de la beauté et de la difformité. Mais comme à cette occasion il ne raisonne que sur les principes qu'il croit avoir établis, il seroit ennuyeux et inutile de le suivre dans le détail de ses raisonnemens.

Telle est la premiere partie de l'éthique de Spinosa; les quatre autres sont raisonnées dans le même goût. L'une traite de l'origine et de la nature de l'esprit; l'autre, de l'origine

et de la nature des affections ; la quatrieme, de la force des affections ; et la derniere, de la liberté humaine. Toutes quatre supposent comme démontrées les propositions que je viens d'analyser, et qui n'ont été hasardées que d'après des idées bien vagues. Elles tombent donc par les mêmes coups que j'ai portés à la premiere partie.

On a reproché à Bayle de n'avoir pas entendu Spinosa ; et c'est avec raison, si on en juge par la maniere dont il l'a combattu. Bayle a répandu de l'agrément sur toutes les matieres qu'il a traitées, peut-être même n'a-t-il pas eu d'autre objet. Il semble qu'en général le choix des principes lui soit indifférent ; qu'il n'en veuille tirer qu'un seul avantage, celui de combattre toutes les opinions, et qu'il n'entreprenne de prouver quelque chose que quand il croit avoir deux démonstrations, l'une pour et l'autre contre.

A-t-il cru réfuter Spinosa, en lui opposant les conséquences qu'il tire du systême de ce philosophe ? Mais si ces conséquences ne sont pas des suites de ce systême, ce n'est plus Spinosa qu'il attaque ; et si elles en sont des suites, Spinosa répondra qu'elles ne sont point absurdes, et qu'elles ne le paroissent

qu'à ceux qui ne savent pas remonter aux principes des choses. Détruisez, dira-t-il, mes principes, si vous voulez renverser mon système; ou si vous laissez subsister mes principes, convenez de la vérité des propositions qui en sont des suites nécessaires.

Pour moi, j'ai cru que mon unique objet étoit de démontrer que Spinosa n'a nulle idée des choses qu'il avance; que ses définitions sont vagues, ses axiômes peu exacts; et que ses propositions ne sont que l'ouvrage de son imagination, et ne renferment rien qui puisse conduire à la connoissance des choses. Cela fait, je me suis arrêté. J'eusse été aussi peu raisonnable d'attaquer les fantômes qui en naissent, que l'étoient ces chevaliers errans qui combattoient les spectres des enchanteurs. Le parti le plus sage étoit de détruire l'enchantement.

On a souvent dit que le Spinosisme est une suite du Cartésianisme. Ce n'est pas absolument sans raison; mais on doit convenir que les principes de Descartes y sont fort altérés. Spinosa a des préjugés qui sont communs à presque tous les philosophes, comme on l'a vu par les critiques que j'ai faites: mais il a beaucoup plus emprunté des Cartésiens. Il

reconnoît sur-tout ce principe, *qu'on peut affirmer d'une chose tout ce qui est renfermé dans l'idée claire et distincte qu'on en a*, et il en fait des applications que Descartes n'auroit pas approuvées. Ayant rejeté la création, parce qu'il ne la conçoit pas, ou parce qu'il n'en a pas d'idée claire et distincte, il remarque que les êtres finis existent, et que l'existence n'est pas renfermée dans la notion que nous en avons. De-là il conclut qu'ils n'existent pas par eux-mêmes. Or comment se peut-il faire que les êtres finis n'existant pas par eux-mêmes, existent sans que la création ait lieu ? C'est-là ce que Spinosa s'est proposé de concilier.

Pour cela il fait attention que la notion des modes ne renferme pas l'existence, qu'ils ne sont pas quelque chose de créé, et que cependant ils existent : mais comment ? Dans la substance de laquelle ils dépendent. Il croit donc n'avoir qu'à dire que les êtres finis sont les modes d'une seule et même substance, comme la rondeur et la quadrature sont les modes du corps ? Dénouement admirable ! Ne diroit-on pas que cette nouvelle maniere de rendre raison des choses est plus concevable ? Il entreprend cependant de prouver son hypothese, et parce qu'il affecte de suivre

l'ordre des géometres, il croit faire des démonstrations. Cette méprise toute grossiere qu'elle est, a été celle de bien des philosophes.

Que les spectateurs de Spinosa choisissent donc de deux partis l'un, ou qu'ils confessent que jusqu'ici ils se sont déclarés pour un système qui ne signifie rien, ou qu'ils developpent d'une façon nette et exacte le grand sens qu'ils prétendent y être renfermé. Mais il n'y a pas à balancer sur le jugement qu'on doit porter de ce philosophe: prévenu pour tous les préjugés de l'école, il ne doutoit pas que notre esprit ne fût capable de découvrir l'essence des choses, et de remonter à leurs premiers principes. Sans justesse, il ne se faisoit que des notions vagues, dont il se contentoit toujours; et s'il connoissoit l'art d'arranger des mots et des propositions à la maniere des géometres, il ne connoissoit pas celui de se faire des idées comme eux. Une chose me persuade qu'il a pu être lui-même la dupe de ses propres raisonnemens, c'est l'art avec lequel il les a tissus.

CHAPITRE XI.

Conclusion des chapitres précédens.

Pour peu qu'on ait réfléchi sur les exemples que j'ai rapportés, on sera convaincu que nous ne tombons dans l'erreur, que parce que nous raisonnons sur des principes dont nous n'avons pas démêlé toutes les idées: dès-lors nous ne les saisissons point d'une vue assez nette et assez précise pour en comprendre la vérité dans toute son étendue, ni pour être en garde contre ce qu'ils ont de vague et d'équivoque. Voilà la véritable cause des erreurs des philosophes et des préjugés du peuple: d'où l'on peut conclure que la fausseté de l'esprit consiste uniquement dans l'habitude de raisonner sur des principes mal déterminés.

Mais l'éducation a si fort accoutumé les hommes à se contenter de notions vagues, qu'il en est peu qui puissent se résoudre à abandonner entierement l'usage de ces prin-

cipes (1). Les inconvéniens n'en seront bien connus que par ceux qui se souviendront des difficultés qu'ils ont eues à surmonter pour se les rendre familiers, et qui se rappelleront même d'en avoir senti de bonne heure quelques-unes des contradictions. Quant à ceux qui ont obéi sans répugnance et sans réflexion à toutes les impressions de l'éducation, on ne sauroit croire jusqu'à quel point leur esprit est devenu faux, et on ne doit pas attendre qu'ils réforment jamais leur maniere de raisonner. C'est ainsi que les tristes effets de cette méthode deviennent pour le plus souvent sans remede.

Les principes abstraits étant démontrés inutiles et dangereux, il ne reste plus qu'à découvrir ceux dont on peut faire usage; mais on est bien près de connoître la méthode qui conduit à la vérité, quand on connoît celle qui en éloigne.

---

(1) J'ai expliqué ailleurs comment l'éducation nous a fait contracter cette habitude. *Essai sur l'origine des connoissances humaines, seconde partie. sect. 2, ch. 1, § 3, 4, et suivans.*

CHAPITRE XII.

Des Hypotheses.

Les philosophes sont fort partagés sur l'usage des hypotheses. Quelques-uns, prévenus par le succès qu'elles ont en astronomie, ou peut-être éblouis par la hardiesse de quelques hypotheses de physique, n'ont pas douté qu'elles ne fussent un des principaux moyens d'acquérir des connoissances. Cette étude a été pour eux préférable à toute autre; et quand ils ont trouvé quelques difficultés dans leurs premieres suppositions, ils en ont fait de nouvelles pour accommoder la nature à leur système. D'autres, voyant l'inutilité et les abus de bien des hypotheses, ont voulu les bannir tout-à-fait des sciences.

Il n'en est pas des hypotheses comme des principes abstraits; il y en a de bonnes et de mauvaises. Pour en connoître la différence, il suffit de démêler les cas où l'on en peut faire. Faute de cette distinction nous négligerions les secours qu'elles peuvent nous procurer, ou nous tomberions dans les abus qu'elles occasionnent.

Nous nous servons de *suppositions* ou d'*hypotheses* pour découvrir des *inconnues*, ou pour expliquer des choses que nous connoissons. L'un de ces objets est celui que les mathématiciens se proposent, l'autre est celui des physiciens. Ces deux mots sont d'ailleurs si synonymes, qu'on les emploie assez indifféremment l'un pour l'autre. Je me conformerai en cela à l'usage.

Pour s'assurer de la vérité d'une supposition, il faut deux choses : l'une, de pouvoir épuiser toutes les suppositions possibles par rapport à une question ; l'autre, d'avoir un moyen qui confirme notre choix, ou qui nous fasse reconnoître notre erreur.

Quand ces deux conditions se trouvent réunies, il n'est pas douteux que l'usage des suppositions ne soit utile ; il est même absolument nécessaire. L'arithmétique le prouve par des exemples à la portée de tout le monde, et qui par cette raison méritent d'être préférés à ceux qu'on pourroit prendre dans les autres parties des mathématiques.

Premierement on peut, dans la solution des problêmes d'arithmétique, épuiser toutes les suppositions ; car il n'y en a jamais qu'un petit nombre à faire. En second lieu on a une

regle

regle pour découvrir si l'opération porte sur des suppositions vraies ou fausses. Que, par par exemple, on en ait fait pour diviser un nombre par un autre, on connoîtra si la division est juste en multipliant le diviseur par le nombre qu'elle a donné.

Nous ne nous conduisons si sûrement dans les opérations d'arithmétique, que parce qu'ayant des idées exactes des nombres, nous pouvons remonter jusqu'aux unités simples qui en sont les élémens, et suivre la génération de chaque nombre en particulier. Il n'est pas étonnant que cette connoissance nous fournisse les moyens de faire toutes sortes de compositions et de décompositions, et de nous assurer par-là de l'exactitude des suppositions que nous sommes obligés d'employer.

Une science dans laquelle on se sert de suppositions sans craindre l'erreur, ou du moins avec certitude de la reconnoître, doit servir de modele à toutes celles où l'on veut faire usage de cette méthode. Il seroit donc à souhaiter qu'il fût possible dans toutes les sciences, comme en arithmétique, d'épuiser toutes les suppositions, et qu'on y eût des regles pour s'assurer de la meilleure.

Or pour avoir ces regles il faudroit que les autres sciences nous donnassent des idées si nettes et si complettes, qu'on pût par l'analyse remonter aux premiers élémens des choses qu'elles traitent, et suivre la génération de chacune. Elles sont bien éloignées de réunir tous ces avantages; mais à proportion qu'elles y suppléeront par des équivalens, on y pourra faire un plus grand usage des hypotheses.

Il n'y en a point, après les mathématiques pures, où les hypotheses réussissent mieux qu'en astronomie; car une longue suite d'observations ayant fait remarquer les périodes où les révolutions se répetent, on a supposé à chaque planete un mouvement et une direction qui rendent parfaitement raison des apparences où elles se trouvent les unes à l'égard des autres.

Les idées qu'on s'est faites de ce mouvement et de cette direction sont aussi exactes qu'il le faut pour la bonté d'une hypothese, puisque nous en voyons naître les phénomenes avec tant d'évidence, que nous les pouvons prédire dans la derniere précision.

Ici les observations indiquent toutes les suppositions qu'on peut faire, et l'explica-

tion des phénomenes confirme celles qu'on a choisies. L'hypothese ne laisse donc rien à desirer.

Mais si non contents de rendre raison des apparences, nous voulons déterminer la direction et le mouvement absolus de chaque planete, voilà où nos hypotheses ne pourront manquer d'être défectueuses.

Nous ne saurions juger du mouvement absolu d'un corps, qu'autant que nous lui voyons suivre une direction qui l'approche ou l'éloigne d'un point immobile. Or les observations astronomiques ne peuvent jamais conduire à découvrir dans les cieux un point dont l'immobilité soit certaine. Il n'y a donc point d'hypothese où l'on puisse s'assurer d'avoir donné à chaque planete la quantité précise de mouvement qui lui appartient.

Quant à la direction, les planetes pourroient n'en avoir qu'une simple, produite uniquement par le mouvement qui est propre à chacune; ou elles pourroient en avoir une composée qui viendroit de ce premier mouvement, et d'un autre qu'elles auroient en commun avec le soleil. En supposant ce dernier cas, il en seroit d'elles comme des corps qui se meuvent dans un vaisseau qui vogue.

Voilà des points sur lesquels l'expérience ne peut nous éclairer, nous ne saurions donc connoître la direction absolue d'une planete. Par conséquent nous devons nous borner à juger de la direction et du mouvement relatifs des astres, et ne nous guider que d'après les observations. Nos suppositions seront plus heureuses, à proportion que nous serons observateurs plus exacts.

Une premiere observation encore grossiere a fait croire que le soleil, les planetes et les étoiles fixes tournoient autour de la terre : c'est ce qui a donné lieu à l'hypothese de Ptolomée. Mais les observations des derniers siecles ont appris que Jupiter et le soleil tournent sur leur axe, et que Mercure et Vénus tournent autour du soleil. Voilà donc une observation qui indique que la terre peut aussi avoir deux mouvemens, l'un sur elle-même, l'autre autour du soleil. Dès-lors l'hypothese de Copernic s'est trouvée confirmée autant par les observations que par les phénomenes, qu'elle expliquoit plus simplement qu'aucune autre. On voulut aller plus loin, et connoître quel cercle décrivent les planetes : on en jugea sur les premieres apparences, et on supposa que le soleil en occupoit le centre. Mais en

rapprochant cette supposition des observations, on en reconnut le faux, et on vit que le soleil ne pouvoit être au centre des cercles. C'est en continuant à observer avec exactitude, en ne faisant des hypotheses qu'autant que les observations les suggerent, et en ne les corrigeant qu'autant qu'elles les corrigent, que les astronomes imagineront des systêmes toujours plus simples, et en même-tems plus propres à rendre raison d'un plus grand nombre de phénomenes. On voit donc que si leurs hypotheses ne marquent pas la direction et le mouvement absolus des astres, elles ont quelque chose d'équivalent par rapport à nous, quand elles expliquent les apparences. Par-là elles deviennent aussi utiles que celles qu'on fait en mathématiques.

Les hypotheses de physique souffrent de plus grandes difficultés : elles sont dangereuses si on ne les fait avec beaucoup de précaution ; et souvent il est impossible d'en imaginer qui soient raisonnables.

Placés comme nous le sommes sur un atôme qui roule dans un coin de l'univers, qui croiroit que les philosophes se fussent proposé de démontrer en physique les premiers élémens des choses, d'expliquer la généra-

tion de tous les phénomenes, et de développer le mécanisme du monde entier ? C'est trop augurer des progrès de la physique, que de s'imaginer qu'on puisse jamais avoir assez d'observations pour faire un système général. Plus l'expérience fournira de matériaux, plus on sentira ce qui manque à un si vaste édifice. Il restera toujours des phénomenes à découvrir. Les uns sont trop loin de nous pour être observés, et d'autres dépendent d'un mécanisme si subtil, que nous n'avons point de moyens pour en pénétrer les ressorts. Or cette ignorance nous laissera dans l'impuissance de remonter aux vraies causes qui produisent et lient en un seul système le petit nombre de phénomenes que nous connoissons. Car tout étant lié, l'explication des choses que nous observons dépend d'une infinité d'autres, qu'il ne nous sera jamais permis d'observer. Si nous faisons des hypotheses, ce sera donc sans avoir pu épuiser toutes les suppositions, et sans avoir de regles qui confirment notre choix.

Qu'on ne dise pas que les choses que nous observons suffisent pour faire imaginer celles qu'il ne nous est pas possible d'observer ; que combinant les unes avec les autres, nous

pourrons en imaginer encore de nouvelles ; et que remontant de la sorte de causes en causes, nous pourrons deviner et expliquer tous les phénomenes, quoique l'expérience n'en fasse connoître qu'un petit nombre. Il n'y auroit rien de solide dans un pareil système, les principes en varieroient au gré de l'imagination de chaque philosophe, et personne ne pourroit s'assurer d'avoir rencontré la vérité.

D'ailleurs, quand les choses sont telles que nous ne les pouvons pas observer, l'imagination ne sauroit rien faire de mieux que de nous les représenter sur le modele de celles que nous observons. Avant d'adopter les principes qu'elle donneroit, il faudroit donc être sûr qu'il y a beaucoup d'analogie entre les premiers principes et les phénomenes connus. Mais quel moyen auroit-on pour s'en assurer? Si ces principes nous étoient découverts, nous verrions peut-être un monde tout différent de celui que nous connoissons. En vain le chymiste se flatte d'arriver par l'analyse aux premiers élémens : rien ne lui prouve que ce qu'il prend pour un élément simple et homogene ne soit pas un corps composé de principes hétérogenes, mais que la seule imper-

fection des instrumens ne lui permet pas de décomposer davantage.

Nous avons vu que l'arithmétique ne donne des regles pour s'assurer de la vérité d'une supposition, que parce qu'elle nous met en état d'analyser si parfaitement toutes sortes de nombres, que nous pouvons remonter à leurs premiers élémens et en suivre toute la génération. Si un physicien pouvoit analyser de même quelqu'un des objets dont il s'occupe, par exemple, le corps humain; si les observations le conduisoient jusqu'au premier ressort qui donne le mouvement à tous les autres, et lui faisoient pénétrer le mécanisme de chaque partie: pour lors il pourroit faire un système qui rendroit raison de tout ce que nous remarquons en nous. Mais nous ne distinguons dans le corps humain que les ressorts les plus grossiers et les plus sensibles: encore ne pouvons-nous les observer que quand la mort en cache tout le jeu. Les autres sont un tissu de fibres si déliées, si subtiles, que nous n'y saurions rien déméler: nous ne pouvons comprendre ni le principe de leur action, ni la raison des effets qu'ils produisent. Si un seul corps est une énigme pour nous, quelle énigme n'est-ce pas que l'univers!

Que penser donc du projet de Descartes, lorsqu'avec des cubes qu'il fait mouvoir, il prétend expliquer la formation du monde, la génération des corps, et tous les phénomenes? Que du fond de son cabinet un philosophe essaie de remuer la matiere, il en dispose à son gré, rien ne lui résiste. C'est que l'imagination voit tout ce qu'il lui plaît, et ne voit rien de plus. Mais des hypotheses aussi arbitraires ne répandent du jour sur aucune vérité, elles retardent au contraire le progrès des sciences, et deviennent très-dangereuses par les erreurs qu'elles font adopter. C'est à ces suppositions vagues qu'il faut attribuer les chimeres des Alchymistes, et l'ignorance où les physiciens ont été pendant plusieurs siecles.

Les abus de cette méthode se font sur-tout sentir dans les sciences de pratique : la médecine en est un exemple.

Par l'ignorance où nous sommes sur les principes de la vie et de la santé, cette science est toute en conjectures, et les cas y varient si fort, qu'on ne sauroit s'assurer d'en trouver deux parfaitement semblables : les Médecins qui suivent la méthode que je blâme, en font une science qui se conforme

constamment à certains principes. Ils rapportent tout aux suppositions générales qu'ils ont adoptées, ils ne prennent conseil ni du tempérament des malades, ni d'aucune des circonstances qui pourroient déranger leurs hypotheses. Ils font donc tout le mal que l'ignorance de ces choses doit naturellement occasionner.

Malheureusement, cette méthode leur abrege infiniment la pratique de l'art: avec un système général, il n'est point de maladies dont, au premier coup-d'œil, ils ne paroissent pénétrer les causes, et voir les remedes. Leurs suppositions, applicables à tout, leur donnent encore un air assuré et une facilité de s'exprimer, qui, à notre égard, leur tiennent lieu de connoissances.

Malgré l'inutilité et les fuites dangereuses des hypotheses générales, les physiciens ont bien de la peine à y renoncer. Ils n'oublient pas de relever les hypotheses des astronomes; ils s'imaginent par-là autoriser les leurs: mais quelle différence!

Les astronomes se proposent de mesurer le mouvement respectif des astres; recherche où l'on peut se promettre le succès: les physiciens entreprennent de découvrir par

quelles voies s'est formé et se conserve l'univers, et quels sont les premiers principes des choses ; vaine curiosité, où l'on ne peut qu'échouer.

Les astronomes partent d'un principe certain, c'est qu'il faut absolument que le soleil ou la terre tourne : les physiciens commencent par des principes dont ils ne sauroient jamais se former d'idée précise.

Disent-ils que les parties qui composent les corps, ont chacune une essence particuliere ; que celles de l'or, par exemple, ont tout une autre essence que celles de l'argent? ils n'ont point d'idée du mot *essence*. Disent-ils que toutes les parties de la matiere sont similaires, et qu'elles forment différens corps suivant les différentes formes qu'elles prennent, et la quantité de mouvement qu'elles reçoivent? il leur est impossible d'en déterminer la figure et le mouvement. Or, quel progrès a-t-on fait, lorsqu'on sait que les premiers principes des corps ont une certaine essence, une certaine figure et un certain mouvement, et qu'on ne peut marquer exactement quelle est cette essence, cette figure et ce mouvement? Une pareille con-

noissance ajoute-t-elle beaucoup aux qualités occultes des anciens ?

Il suffit aux astronomes de supposer l'existence de l'étendue et du mouvement. Nous avons vu comment ils se bornent à rendre raison des apparences, et avec quelles précautions ils font leurs systêmes.

Les hypotheses des physiciens que je critique sont destinées à nous faire pénétrer dans la nature de l'étendue, du mouvement et de tous les corps ; et elles sont l'ouvrage de gens qui d'ordinaire observent peu, ou qui même dédaignent de s'instruire des observations que les autres ont faites. J'ai ouï dire qu'un de ces physiciens se félicitant d'avoir un principe qui rendoit raison de tous les phénomenes de la chymie, osa communiquer ses idées à un habile chymiste. Celui-ci ayant eu la complaisance de l'écouter, lui dit qu'il ne lui feroit qu'une difficulté, c'est que les faits étoient tout autres qu'il ne les supposoit. *Hé bien*, reprit le physicien, *apprenez-les moi, afin que je les explique.* Cette repartie décele parfaitement le caractere d'un homme qui néglige de s'instruire des faits, parce qu'il croit avoir la raison de tous les phénomenes, quels qu'ils puissent être. Il n'y a que des hypotheses

vagues qui puissent donner une confiance aussi mal fondée.

Quand nos suppositions, disent les physiciens (1), seroient fausses ou peu certaines, rien n'empêche qu'on n'en fasse usage pour arriver à de grandes connoissances. C'est ainsi qu'on emploie, pour élever un bâtiment, des machines qui deviennent inutiles quand il est achevé. Ne sommes-nous pas redevables au système Cartésien des plus belles et des plus importantes découvertes qu'on a faites, soit dans le dessein de le confirmer, soit dans le dessein de le combattre? Les expériences de MM. Huyghens, Boile, Mariote, Newton, sur l'air, le choc, la lumiere et les couleurs, en sont des exemples fameux.

Je réponds d'abord que les suppositions sont à un système ce que les fondemens sont à un édifice. Ainsi il n'y a pas assez de justesse à les comparer avec les machines dont on se sert pour construire un bâtiment.

Je dis ensuite que les découvertes qu'on a faites sur l'air, le choc, la lumiere et les couleurs, sont dues à l'expérience, et non

(1) Privat de Mouliere, Tome III, Leçon 11.

point aux hypotheses arbitraires de quelques philosophes. Le système de Descartes n'a par lui-même enfanté que des erreurs : il ne nous a conduits à quelques vérités que par contre-coup, c'est-à-dire, qu'en nous donnant la curiosité de faire certaines expériences. Il faut espérer qu'en ce sens les systèmes des physiciens modernes seront un jour utiles. La postérité aura bien de l'obligation à des hommes qui auront consenti à se tromper pour lui fournir une occasion d'acquérir elle-même, en découvrant leurs erreurs, des connoissances qu'elle auroit tenues d'eux, s'ils s'étoient conduits plus sagement.

Mais, dira-t-on, faut-il absolument bannir les hypotheses de la physique ? Non, ce seroit un autre excès : quoiqu'elles ne soient propres ni à expliquer le mécanisme de l'univers, ni à faire connoître les premiers principes d'aucune chose, elles ne sont pas sans avantages. Les physiciens les auroient employées plus utilement s'ils avoient démêlé les occasions où l'on en peut faire usage.

Quelquefois on n'a pour objet dans le choix d'une hypothese que de rendre les observations plus faciles à faire. Alors il y a peu de conditions à exiger. Il n'est pas même néces-

caire de concevoir parfaitement une supposition, il suffit qu'on n'en puisse pas démontrer l'impossibilité ; et si d'ailleurs elle écarte plus de difficultés qu'aucune autre, elle doit être préférée.

Dans la vue d'expliquer le mouvement circulaire des planetes, on a imaginé deux hypotheses qui partagent aujourd'hui les physiciens, et qui vont nous servir d'exemple.

Selon Descartes, Dieu a imprimé un mouvement à toutes les parties de la matiere, et chacune a dû tendre à se mouvoir en ligne droite. Si elles n'eussent point trouvé d'obstacle, elles eussent toutes continué à se mouvoir suivant cette direction. Mais ce philosophe supposant que tout est plein, et que les parties de la matiere avoient fait effort dans tous les sens possibles, a jugé avec raison qu'elles avoient été un obstacle au mouvement les unes des autres. Cependant il n'a pas pensé que l'obstacle fût assez grand pour les conserver dans un parfait repos ; et il a cru en voir naître le mouvement circulaire.

Newton trouva trop de difficultés dans ce systême pour l'adopter ; et comme ce n'est

pas ici un cas où l'on puisse se flatter de découvrir la vérité, il eut raison, en imaginant une hypothese, de chercher plus à écarter les difficultés qu'à pénétrer le vrai mécanisme de l'univers.

Dans cette vue il supposa d'abord un mouvement de projection, par lequel chaque planete doit continuellement tendre à se mouvoir en ligne droite. Ensuite il imagina une attraction, par laquelle elles sont attirées à raison de leur masse et de leur distance, et obligées à décrire une courbe. Telle est son hypothese : mais il ne nia pas l'impulsion dans les cas où l'on ne peut douter qu'elle n'ait lieu. Il la rejeta seulement lorsqu'elle lui parut plus propre à multiplier les difficultés, qu'à expliquer les phénomenes.

Les Cartésiens lui reprochent qu'on n'a point d'idée de l'attraction ; ils ont raison : mais c'est sans fondement qu'ils jugent l'impulsion plus intelligible. Si le Newtonien ne peut expliquer comment les corps s'attirent, il défiera le Cartésien de rendre raison du mouvement qui se communique dans le choc. N'est-il question que des effets, ils sont connus ; nous avons des exemples d'attraction

comme

comme d'impulsion. Est-il question du principe, il est également ignoré dans les deux systêmes.

Les Cartésiens le connoissent si peu, qu'ils sont obligés de supposer que Dieu s'est fait une loi de mouvoir lui-même tout corps qui est choqué par un autre. Mais pourquoi les Newtoniens ne supposeroient-ils pas que Dieu s'est fait une loi de mouvoir les corps à raison de leur masse et de leur distance? La question se réduiroit donc à savoir laquelle de ces deux loix Dieu s'est prescrite, et je ne vois pas pourquoi les Cartésiens seroient à ce sujet mieux instruits.

Il est donc certain que dans le principe ces deux hypotheses n'ont pas d'avantages l'une sur l'autre. Il ne reste qu'à examiner quelle est celle qui souffre le moins de difficultés. A cet égard la supposition de l'attraction me paroît préférable. J'en juge par les difficultés que les Newtoniens ont faites contre l'impulsion (1), et auxquelles je ne sache pas que les Cartésiens aient encore satisfait.

(1) Ces difficultés se trouvent à la fin des Principes de Newton.

Mais quoique l'hypothese de Newton paroisse mieux s'accorder avec les observations, on ne sauroit s'assurer qu'elle soit le vrai système de l'univers.

Un autre usage que la Physique peut faire des hypotheses, c'est de les employer pour rendre sensibles certaines vérités que l'expérience fait connoître. Alors elles demandent quelques conditions de plus que dans le cas dont nous venons de parler. Ce n'est pas assez qu'on n'en puisse pas démontrer l'impossibilité ; elles seroient défectueuses si on ne les concevoit point du tout ; car ce qui ne se conçoit pas ne sauroit contribuer à rendre sensible une vérité. Mais aussi il n'est pas nécessaire d'en avoir une idée si complette, qu'on puisse développer dans tout son détail le principe de chaque phénomene : il suffit de les imaginer d'une maniere vague, et qui donne l'idée d'une sorte de mécanisme.

Veut-on, par exemple, faire sentir que la facilité de penser s'acquiert par l'exercice comme toutes les autres habitudes, et qu'on ne sauroit travailler de trop bonne heure à l'acquérir ? On prend d'abord pour principes des faits que personne ne peut contester : 1°. que le mouvement est la cause de tous

les changemens qui arrivent au corps humain; 2°. que les organes ont plus de flexibilité, à proportion qu'on les exerce davantage.

On suppose ensuite que toutes les fibres du corps humain sont autant de petits canaux où circule une liqueur très-subtile (les esprits animaux) qui se répand dans la partie du cerveau où est le siege du sentiment, et qui y fait différentes traces; que ces traces sont liées avec nos idées, qu'elles les réveillent; et on conclut que plus elles se réveillent facilement, moins nous trouverons d'obstacle à penser.

On remarque en troisieme lieu que les fibres du cerveau sont vraisemblablement très-molles et très-délicates dans les enfans; qu'avec l'âge elles se durcissent, se fortifient, et prennent une certaine consistance; qu'enfin la vieillesse d'un côté les rend si inflexibles, qu'elles n'obéissent plus à l'action des esprits, et de l'autre desseche le corps au point qu'il n'y a plus assez d'esprits pour vaincre la résistance des fibres.

Ces suppositions admises, on imagine facilement par quelles précautions on peut acquérir l'habitude de penser. Je laisserai

parler Mallebranche, car le système lui appartient plus qu'à personne.

« Nous ne saurions guere, dit-il (1) être » attentifs à quelque chose si nous ne l'imaginons et ne nous la représentons dans le » cerveau. Or afin que nous puissions imaginer quelques objets, il est nécessaire que » nous fassions plier quelques parties de » notre cerveau, ou que nous lui imprimions » quelque autre mouvement pour pouvoir » former les traces auxquelles sont attachées » les idées qui nous représentent ces objets. » De sorte que si les fibres du cerveau se sont » un peu durcies, elles ne seront capables que » de l'inclination et du mouvement qu'elles » auront eues autrefois. Ainsi l'ame ne pourra » imaginer, ni par conséquent être attentive » à ce qu'elle vouloit, mais seulement aux » choses qui lui sont familieres.

» De-là il faut conclure qu'il est très-» avantageux de s'exercer de bonne heure à » méditer sur toutes sortes de sujets, afin » d'acquérir une certaine facilité de penser à

(1) Recherche de la vérité, liv. 2, part. 2, chap. 1.

» ce qu'on veut. Car de même que nous acqué-
» rons une grande facilité de remuer les doigts
» de nos mains en toutes manieres et avec une
» très-grande vîtesse, par le fréquent usage
» que nous en faisons en jouant des instru-
» mens, ainsi les parties de notre cerveau dont
» le mouvement est nécessaire pour imaginer
» ce que nous voulons, acquierent par l'usage
» une certaine facilité à se plier, qui fait que
» l'on imagine les choses que l'on veut avec
» beaucoup de facilité, de promptitude et
» même de netteté ».

Cette hypothese fournit encore à Malle-branche des explications de beaucoup d'autres phénomenes. Il y trouve entre autres choses, la raison des différens caracteres qui se rencontrent dans les esprits des hommes. Il lui suffit pour cela de combiner l'abondance et la disette, l'agitation et la lenteur, la grosseur et la petitesse des esprits animaux avec la délicatesse et la grossiereté, l'humidité et la sécheresse, la roideur et la flexibilité des fibres du cerveau. En effet « puisque l'imagination
» ne consiste que dans la force qu'a l'ame de
» se former des images des objets, en les impri-
» mant, pour ainsi dire, dans les fibres de
» son cerveau : plus les vestiges des esprits

» animaux qui sont les traits de ces images » seront grands et distincts, plus l'ame imaginera fortement et distinctement ces objets. » Or de même que la largeur, la profondeur » et la netteté des traits de quelque gravure » dépend de la force dont le burin agit, et de » l'obéissance que rend le cuivre : ainsi la profondeur et la netteté des vestiges de l'imagination dépend de la force des esprits » animaux, et de la constitution des fibres » du cerveau ; et c'est la variété qui se trouve » dans ces deux choses, qui fait presque toute » cette grande différence que nous remarquons entre les esprits ».

Voilà des explications ingénieuses ; mais si l'on s'imaginoit avoir par-là une idée exacte de ce qui se passe dans le cerveau, on se tromperoit fort. De pareilles hypotheses ne donnent pas la vraie raison des choses, elles ne sont pas faites pour mener à des découvertes, et leur usage doit être borné à rendre sensibles des verités dont l'expérience ne permet pas de douter.

Ces hypotheses de physique sont donc bien moins parfaites que celles qu'on fait en astronomie. Un astronome a des idées des astres, de la direction à laquelle il assujétit leur

cours, et des phénomenes qui en résultent. Mais Mallebranche ne se représente que fort imparfaitement les esprits animaux, leur circulation dans tout le corps, et les traces qu'ils font dans le cerveau. La nature se conforme, au moins en apparence, aux suppositions du premier, et paroît plus disposée à s'ouvrir à lui. Pour l'autre, elle lui permet seulement de remarquer que les loix de la mécanique sont les principes de tous les changemens du corps humain; et si le système des esprits animaux a quelque rapport à la vérité, ce n'est que parce qu'il est une sorte de mécanisme. Le rapport peut-il être plus vague?

Quand un système rend la vraie raison des choses, tous les détails en sont intéressans: mais les hypotheses dont nous parlons deviennent ridicules, quand leurs auteurs se font une loi de les développer avec beaucoup de soin. C'est que plus ils multiplient les explications vagues, plus ils paroissent s'applaudir d'avoir pénétré la nature, et on ne leur pardonne pas cette méprise. Ces sortes d'hypotheses veulent donc être exposées brievement, et elles ne demandent de détails que ce qu'il en faut pour rendre sensible une vérité. On

peut juger si Mallebranche est absolument exempt de reproches à cet égard.

Le dernier cas où l'on peut faire des hypotheses, c'est dans l'espérance de deviner la véritable cause de quelques phénomenes, et ce sont celles qui exigent le plus de conditions.

Si on ne les concevoit que d'une maniere vague, et qu'elles n'eussent d'autre avantage que de ne pouvoir être démontrées impossibles, ce seroit bien témérairement qu'on les prendroit pour les vrais principes des choses. Quand même on les concevroit parfaitement, ce ne seroit pas encore assez; il faudroit que par les explications qu'elles donneroient, tous les phénomenes fussent liés en un seul système, et que la génération de chacun en fût sensiblement développée. Elles seroient moins probables, à proportion qu'il y auroit plus d'effets dont elles ne rendroient pas raison.

Bien plus, comme il est raisonnable de ne chercher à deviner que quand on a des moyens pour reconnoître si on a rencontré la vérité, on ne doit faire de ces sortes d'hypotheses que dans les cas où l'expérience peut les

confirmer ou les détruire : on ne doit les mettre qu'au nombre des conjectures, tant qu'elles ne sont point autorisées par des observations faites avec la derniere exactitude. Jusques-là il est à craindre qu'on ne vienne à découvrir quelques phénomenes qui détruisent les suppositions qu'on a imaginées, et qui en indiquent de toutes différentes.

Les hypotheses qu'on fait dans des cas où l'expérience ne peut pas faire juger de leur solidité, ne peuvent donc pas conduire à la découverte des vrais principes. Elles n'ont, ainsi que celles dont nous venons de parler, d'autre avantage que de lier en un systéme plusieurs vérités, et de les rendre par-là plus sensibles. Mais celles dont nous traitons actuellement, exigent quelque chose de plus. Venons à un exemple.

Les corps électriques offrent aujourd'hui une grande quantité de phénomenes ; ils attirent, ils repoussent, ils jettent des rayons lumineux, des étincelles ; ils enflamment l'esprit-de-vin, ils produisent des commotions violentes, etc. Si on imaginoit une hypothese pour rendre raison de ces effets, il faudroit qu'elle fît voir entre eux une ana-

logie si sensible, qu'ils s'expliquassent tous les uns par les autres. L'expérience nous montre une pareille analogie entre quelques-uns de ces phénomenes. Nous voyons, par exemple, qu'un corps électrique attire les corps qui ne le sont pas, et repousse ceux à qui il a communiqué l'électricité : nous voyons encore qu'un corps électrisé perd toute sa vertu, quand il est touché par un corps qui ne l'est pas. Or, ces faits rendent parfaitement raison du mouvement d'une petite feuille, qui va alternativement du doigt qui la touche au tube qui la repousse. Elle s'éloigne du tube, lorsque l'électricité lui est communiquée; elle s'en approche, lorsqu'elle la perd par l'attouchement du doigt.

L'expérience, en nous faisant voir quelques faits qui s'expliquent par d'autres, nous donne un modele de la maniere dont une hypothese devroit rendre raison de tout. Ainsi, pour s'assurer de la bonté d'une supposition, il n'y a qu'à considérer si les explications qu'elle fournit pour certains phénomenes, s'accordent avec celles que l'expérience donne pour d'autres; si elle les explique tous sans exception; et s'il n'y a point d'observations qui ne tendent à la con-

firmer. Quand tous ces avantages s'y trouvent réunis, il n'est pas douteux qu'elle ne contribue aux progrès de la physique.

On ne doit donc pas interdire l'usage des hypotheses aux esprits assez vifs pour devancer quelquefois l'expérience. Leurs soupçons, pourvu qu'ils les donnent pour ce qu'ils sont, peuvent indiquer les recherches à faire et conduire à des découvertes. Mais on doit les inviter à apporter toutes les précautions nécessaires, et à ne jamais se prévenir pour les suppositions qu'ils ont faites. Si Descartes n'avoit donné ses idées que pour des conjectures, il n'en auroit pas moins fourni l'occasion de faire des observations : mais en les donnant pour le vrai sytême du monde, il a engagé dans l'erreur tous ceux qui ont adopté ses principes, et il a mis des obstacles aux progrès de la vérité.

Il résulte de toutes ces réflexions, qu'on peut tirer différens avantages des hypotheses, suivant la différence des cas où l'on en fait usage.

Premierement, elles sont non-seulement utiles, elles sont même nécessaires, quand on peut épuiser toutes les suppositions, et qu'on a une regle pour reconnoître la bonne.

Les mathématiques en fournissent des exemples.

En second lieu, on ne sauroit se passer de leur secours en astronomie; mais l'usage en doit être borné à rendre raison des révolutions apparentes des astres. Ainsi elles commencent à être moins avantageuses en astronomie qu'en mathématiques.

En troisieme lieu, on ne les doit pas rejeter quand elles peuvent faciliter les observations, ou rendre plus sensibles des vérités attestées par l'expérience. Telles sont plusieurs hypotheses de physique, si on les réduit à leur juste valeur. Mais les plus parfaites dont les physiciens puissent faire usage, ce sont celles que les observations indiquent, et qui donnent de tous les phénomenes des explications analogues à celles que l'expérience fournit dans quelque cas.

CHAPITRE XIII.

Du génie de ceux qui, dans le dessein de remonter à la nature des choses, font des systêmes abstraits ou des hypotheses gratuites.

ON sera peu surpris du grand nombre de systêmes abstraits et d'hypotheses gratuites qui ont été reçus avec applaudissement, si on fait attention à la curiosité excessive des hommes, à l'orgueil qui les empêche d'appercevoir les bornes de leur esprit, et à l'habitude qu'ils contractent, dès l'enfance, de raisonner sur des notions vagues.

L'expérience auroit dû ouvrir les yeux sur cet abus. Mais les esprits étoient trop prévenus, et on a regardé comme un effort de génie de faire de ces sortes de systêmes, ou d'en renouveller quelqu'un oublié depuis long-temps.

En effet, les modeles en ce genre ont tout ce qu'il faut pour faire illusion. Plus poëtes que philosophes, ils donnent du corps à tout. Ils ne touchent qu'à la superficie des choses,

mais ils la peignent des plus vives couleurs. Ils éblouissent, on croit qu'ils éclairent; ils n'ont que de l'imagination, et on ne balance pas à les regarder comme des hommes d'une intelligence supérieure.

L'imagination a son principe dans la liaison qui est entre les idées, et qui fait que les unes se réveillent à l'occasion des autres. Si la liaison est plus forte, les idées se réveillent plus promptement, et l'imagination est plus vive : si la liaison embrasse une plus grande quantité d'idées, les idées se retracent en plus grand nombre, et l'imagination est plus étendue. Ainsi l'imagination doit sa vivacité à la force de la liaison des idées, et son étendue à la multitude d'idées qui se retracent à l'occasion d'une seule.

Par la grande liaison que les notions abstraites ont avec les idées des sens, d'où elles tirent leur origine, l'imagination est naturellement portée à nous les représenter sous des images sensibles. C'est pourquoi on l'appelle imagination : car imaginer, ou rendre sensible par des images, c'est la même chose. Ainsi cette opération a pris sa dénomination, non de sa premiere fonction, qui est de réveiller des idées, mais de sa fonction qui se remar-

que davantage, qui est de les revêtir des images auxquelles elles sont liées. Les langues fournissent beaucoup d'exemples de cette espece.

Le plus grand avantage de l'imagination, c'est de nous retracer toutes les idées qui ont quelque liaison avec le sujet dont nous nous occupons, et qui sont propres à le développer ou à l'embellir. Voilà le principe auquel l'esprit doit toute la finesse, toute la fécondité et toute l'étendue dont il est susceptible. Mais si, malgré nous, les idées se réveilloient en trop grand nombre; si celles qui devroient être le moins liées, l'étoient si fort que les plus éloignées de notre sujet s'offrissent aussi facilement, ou plus facilement que les autres; ou même, si au-lieu d'y être liées par leur nature, elles l'étoient par ces sortes de circonstances qui associent quelquefois les idées les plus disparates, on feroit des digressions dont on ne s'appercevroit pas; on supposeroit des rapports où il n'y en a point; on prendroit pour une idée précise une image vague; pour une même idée, des idées tout opposées. Il faut donc une autre opération afin de diriger, de suspendre, d'arrêter l'imagination, et de prévenir les écarts et les

erreurs qu'elle ne manqueroit pas d'occasionner. Cette seconde opération, c'est celle que j'appelle *conception :* elle analyse les choses, et démêle tout ce que l'imagination y suppose sans fondement.

Les esprits où l'imagination domine sont peu propres aux recherches philosophiques. Accoutumés à voir mal, ils n'en jugent qu'avec plus de confiance. Jamais ils ne doutent. Une matiere où on leur fait voir quelques difficultés, ne peut avoir d'attraits pour eux. Toujours superficiels, ils n'estiment que l'agrément, ils le répandent sans discernement; et leur langage n'est qu'un tissu de métaphores et d'expressions forcées, que souvent ils n'entendent pas eux-mêmes.

Ceux au contraire qui ont si peu d'imagination, ou qui l'ont si lente, qu'ils sentent foiblement le rapport des notions abstraites aux idées sensibles, ne sauroient goûter le mélange que les poëtes font de ces idées. Rien ne paroît plus puérile à ces esprits froids, que ces fictions où l'on donne un corps à la renommée, à la gloire, et où l'on fait mouvoir et agir des êtres aussi abstraits. Ils n'ont égard qu'au fond des choses; ils aiment à examiner; ils se décident avec une lenteur extrême;

extrême ; ils voient, et ils doutent encore ; et s'ils sont propres à dévoiler quelquefois les erreurs des autres, ils le sont peu à découvrir la vérité, et encore moins à la présenter avec grace.

Par l'excès ou par le défaut d'imagination, l'intelligence est donc très-imparfaite. Afin qu'il ne lui manque rien, il faut que l'imagination et la conception se temperent mutuellement, et se cedent suivant les circonstances. L'imagination doit fournir au philosophe des agrémens, sans rien ôter à la justesse ; et la conception donner de la justesse au poëte, sans rien ôter à l'agrément. Un homme où ces deux opérations seroient dans un tempérament aussi heureux, pourroit réunir les talens les plus opposés. Mais on aura des talens contraires, et avec plus ou moins de défauts, à proportion qu'on s'éloignera davantage de ce juste milieu pour se rapprocher de l'un ou de l'autre des extrêmes.

Il faudroit être dans ce milieu pour montrer sa place à chaque homme. Ne nous attendons pas à avoir jamais un juge si éclairé : quand nous l'aurions, serions-nous capables de le reconnoître ? Mais il est facile de remarquer les esprits qui sont dans les extrémités.

Il est bien visible, par exemple, que les philosophes que je critique ne sont pas dans ce juste milieu où l'intelligence est la plus parfaite. On voit encore que s'ils s'en écartent, ce n'est pas pour avoir en partage cette analyse exacte, si utile dans les sciences, et où il ne manque que l'agrément. Ils approchent donc de cette extrémité où l'imagination domine. Par conséquent, ils n'ont pas l'intelligence que demandent les matieres dont ils s'occupent. N'est-ce pas là pour eux proprement en manquer?

Quoiqu'on entende communément par génie le plus haut point de perfection où l'esprit humain puisse s'élever, rien ne varie plus que les applications qu'on fait de ce mot, parce que chacun s'en sert selon sa façon de penser et l'étendue de son esprit. Pour être regardé comme un génie par le commun des hommes, c'est assez d'avoir l'art d'inventer. Cette qualité est sans doute essentielle, mais il y faut joindre celle d'un esprit juste, qui évite constamment l'erreur, et qui manie la vérité de la façon la plus propre à la faire connoître.

A suivre exactement cette définition, il ne faut pas s'attendre à trouver de vrais génies.

Nous ne sommes pas naturellement faits pour l'infaillibilité. Les philosophes qu'on honore de ce titre savent inventer : on ne peut même leur refuser les avantages du génie, quand ils traitent des matieres qui paroissent neuves par les découvertes qu'ils y font et par la maniere dont ils les présentent. Mais s'ils ne nous conduisent guere au-delà des idées déjà connues, ce ne sont que des esprits au-dessus du médiocre, des hommes à talent tout au plus. S'ils s'égarent, ce sont des esprits faux; s'ils vont d'erreurs en erreurs, les enchaînent les unes aux autres, en font des systémes, ce sont des visionnaires. L'histoire de la philosophie fournit des exemples des uns et des autres.

Cependant, quand nous entreprenons la lecture de ces philosophes, la réputation que leur imagination leur a faite nous prévient en leur faveur. Nous comptons qu'ils vont nous faire part de mille et mille connoissances; et plus portés à croire que nous manquons d'intelligence, qu'à les soupçonner eux-mêmes de n'en pas avoir, nous faisons tous nos efforts pour les comprendre. Peut-être seroit-il plus avantageux pour nous et pour la vérité de les lire dans une disposition

d'esprit toute opposée. Au moins est-il certain que si l'on veut les entendre, il faut mettre une grande différence entre concevoir et imaginer, et se contenter d'imaginer la plupart des choses qu'ils croient avoir conçues. Il seroit aussi peu raisonnable de prétendre aller au-delà, qu'il le seroit, en lisant ces beaux vers de Malherbe:

Le pauvre en sa cabane, où le chaume le couvre,
Est sujet à ses loix;
Et la garde qui veille aux barrieres du Louvre,
N'en défend pas nos Rois.

de vouloir concevoir comment des gardes pourroient éloigner la mort du trône et en garantir nos rois. Nous pouvons concevoir avec Malherbe que tous les hommes sont mortels: mais la mort personnifiée, et des gardes mis en opposition avec elle, parce qu'ils sont préposés pour écarter du trône toute personne qui pourroit attenter à la majesté des rois; voilà des choses qu'il n'a pu qu'imaginer, ainsi que nous.

Cet exemple est d'autant plus propre à éclaircir ma pensée, que la plupart des erreurs des philosophes viennent de ce qu'ils n'ont pas distingué soigneusement ce que l'on

imagine de ce que l'on conçoit; et de ce qu'au contraire ils ont cru concevoir des choses qui n'étoient que dans leur imagination. C'est le défaut qui regne dans leurs raisonnemens.

Ce n'est pas que je veuille refuser à ceux qui font des systêmes abstraits tous les éloges qu'on leur donne. Il y a tels de ces ouvrages qui nous forcent à les admirer. Ils ressemblent à ces palais où le goût, les commodités, la grandeur, la magnificence, concourroient à faire un chef-d'œuvre de l'art, mais qui porteroient sur des fondemens si peu solides, qu'ils paroîtroient ne se soutenir que par enchantement. On donneroit sans doute des éloges à l'architecte, mais des éloges bien contrebalancés par la critique qu'on feroit de son imprudence. On regarderoit comme la plus insigne folie, d'avoir bâti de si foibles fondemens un si superbe édifice; et quoique ce fût l'ouvrage d'un esprit supérieur, et que les pieces en fussent disposées dans un ordre admirable, personne ne seroit assez peu sage pour y vouloir loger.

On peut conclure de ces considérations, qu'il faut apporter beaucoup de précaution dans la lecture des philosophes. Le moyen le plus sûr pour être en garde contre leurs sys-

têmes, c'est d'étudier comment ils les ont pu former. Telle est la pierre de touche de l'erreur et de la vérité : remontez à l'origine de l'une et de l'autre, voyez comment elles sont entrées dans l'esprit, et vous les distinguerez parfaitement. C'est une méthode dont les plilosophes que je blâme connoissent peu l'usage.

CHAPITRE XIV.

Des cas où l'on peut faire des systêmes sur des principes constatés par l'expérience.

PAR la seule idée qu'on doit se faire d'un systême, il est évident qu'on ne peut qu'improprement appeler *systêmes* ces ouvrages où l'on prétend expliquer la nature par le moyen de quelques principes abstraits.

Les hypotheses, quand elles sont faites suivant les regles que nous en avons données, méritent mieux le nom de systême. Nous en avons fait voir les avantages.

Mais pour ne laisser rien à desirer dans un systême, il faut disposer les différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles s'expliquent les unes par les autres, et où elles se rapportent toutes à un premier principe certain, dont elles dépendent uniquement.

Il est évident qu'on tenteroit inutilement de les disposer de la sorte, si on ne les connoissoit pas toutes, et si on n'en voyoit pas tous les rapports. L'ordre qu'on imagineroit

pour les parties qui seroient connues, ne conviendroit point à celles qui ne le seroient pas ; et à mesure qu'on acquerroit de nouvelles connoissances, on remarqueroit soi-même l'insuffisance des principes qu'on se seroit trop hâté d'adopter.

Ceux qui, exempts de prévention, ont essayé de faire des systèmes, peuvent par leur propre expérience se convaincre de ce que je dis. Ils reconnoîtront que tant qu'ils n'avoient pas assez développé la matiere qu'ils vouloient expliquer, ils n'étoient point fixes dans leurs principes. Ils étoient obligés de les étendre, de les restreindre, d'en changer; et ils ne les rendoient précis, qu'à proportion que creusant davantage leur sujet, ils en distinguoient mieux toutes les parties.

Ce seroit donc bien vainement qu'on entreprendroit de faire des systèmes sur des matieres qu'on n'auroit pas encore approfondies. Que seroit-ce si on l'entreprenoit sur d'autres qu'il ne seroit pas possible de pénétrer ? Je suppose qu'un homme, qui n'a aucune idée de l'horlogerie, ni même de la mécanique, entreprenne de rendre raison des effets d'une pendule : il a beau observer les sons qu'elle rend à certaines périodes, et remarquer le mouve-

ment de l'aiguille : privé de la connoissance de la statique, il lui est impossible d'expliquer ces phénomenes d'une maniere raisonnable.

Engagez-le à faire des observations sur les choses qui ont conduit à l'invention de l'horlogerie, il pourra parvenir à imaginer des ressorts qui produiront à-peu-près les mêmes effets. Car il ne paroît pas absolument impossible qu'un art, dont les progrès sont dus aux travaux de plusieurs personnes, fût l'ouvrage d'une seule.

Enfin ouvrez-lui cette pendule, expliquez-lui en le mécanisme ; aussi-tôt il saisit la disposition de toutes les parties, il voit comment elles agissent les unes sur les autres, et il remonte jusqu'au premier ressort dont elles dépendent. Ce n'est que de ce moment qu'il connoît avec certitude le vrai système qui rend raison des observations qu'il avoit faites.

Cet homme, c'est le philosophe qui étudie la nature. Concluons donc que nous ne pouvons faire de vrais systêmes, que dans les cas où nous avons assez d'observations pour saisir l'enchaînement des phénomenes. Or nous avons vu que nous ne saurions observer ni les élémens des choses, ni les premiers ressorts des corps vivans ; nous n'en pouvons

remarquer que des effets bien éloignés. Par conséquent les meilleurs principes qu'on puisse avoir en physique, ce sont des phénomenes qui en expliquent d'autres, mais qui dépendent eux-mêmes de causes qu'on ne connoît point.

Il n'y a point de science ni d'art où l'on ne puisse faire des systêmes : mais dans les uns on se propose de rendre raison des effets ; dans les autres, de les préparer et de les faire naître. Le premier objet est celui de la physique ; le second est celui de la politique. Il y a des sciences qui ont l'un et l'autre, telles sont la chymie et la médecine.

Les arts peuvent aussi se distinguer en deux classes, suivant celui de ces objets qu'on y a plus particulierement en vue. C'est pour produire certains effets, qu'on a imaginé des leviers, des poulies, des roues, et d'autres machines. Ainsi dans les arts mécaniques on a commencé par les faits qui devoient servir de principes à un systême.

Dans les beaux-arts, au contraire, le goût seul a produit les effets : on voulut ensuite chercher les principes, et on finit par où l'on avoit commencé dans les autres. Les regles qu'on y donne sont plus destinées à rendre

raison des effets qu'à apprendre à les produire.

Tels sont les cas où les systèmes peuvent avoir des faits pour principes. Il ne reste qu'à traiter des précautions avec lesquelles on doit les former. Je commencerai par les systèmes de politique, parce qu'ils sont les moins parfaits.

CHAPITRE XV.

De la nécessité des systêmes en politique, des vues et des précautions avec lesquelles on les doit faire.

S'IL y a un genre où l'on soit prévenu contre les systêmes, c'est la politique. Le public ne juge jamais que par l'événement; et parce qu'il a été souvent la victime des projets, il ne craint rien tant que d'en voir former. Cependant est-il possible de gouverner un Etat si on n'en embrasse toutes les parties d'une vue générale, et si on ne les lie les unes aux autres de maniere à les faire mouvoir de concert, et par un seul et même ressort? Ce ne sont pas les systêmes qu'on doit blâmer en pareil cas, c'est la conduite de ceux qui les font.

Les desseins d'un ministre ne sauroient être utiles, ils seront même souvent dangereux, s'ils n'ont été précédés d'un mur examen de tout ce qui concourt au gouvernement intérieur et extérieur: une circonstance qui n'aura pas été prévue, suffira pour les faire

échouer. On doit même être toujours prêt à changer ses principes à chaque circonstance, et un système de politique doit en quelque sorte essuyer les mêmes révolutions que l'Etat pour lequel il est fait.

Un peuple est un corps artificiel ; c'est au magistrat qui veille à sa conservation d'entretenir l'harmonie et la force dans tous les membres. Il est le machiniste qui doit rétablir les ressorts, et remonter toute la machine aussi souvent que les circonstances le demandent. Mais quel est l'homme sage qui hasarderoit de réparer l'ouvrage d'un artiste s'il n'en avoit auparavant étudié le mécanisme? Celui qui en feroit la tentative, ne courroit-il pas risque de le déranger de plus en plus ?

Un ministre qui n'embrasse pas toutes les parties, qui ne saisit pas l'action réciproque des unes sur les autres, fera donc naître de plus grands abus que ceux auxquels il voudra remédier. Pour favoriser un ordre de citoyens, il nuira à un autre. S'il veille aux manufactures, il oubliera l'agriculture ; s'il multiplie la noblesse, il détruira le commerce. Bientôt il n'y a plus d'équilibre, les conditions se confondent, le citoyen n'a de regle que son

ambition, le gouvernement s'altere de plus en plus; enfin l'Etat est renversé.

L'épée, la robe, l'église, le commerce, la finance, les gens-de-lettres, et les artisans de toute espece; voilà les ordres de citoyens. Il faut que dans le système de celui qui les gouverne, chacun soit aussi heureux qu'il peut l'être, sans que le bien général du corps soit altéré. C'est-là ce qui donnera à l'Etat la constitution la plus robuste. Cela renferme deux choses: la conduite qu'on doit tenir envers le peuple auquel on commande, et celle qu'on doit avoir avec les puissances voisines.

Pour conduire le peuple, il faut établir une discipline qui entretienne un équilibre parfait entre tous les ordres, et qui par-là fasse trouver l'intérêt de chaque citoyen dans l'intérêt de la société. Il faut que les citoyens, en agissant par des vues différentes, et se faisant chacun des systèmes particuliers, se conforment nécessairement aux vues d'un système général. Le ministre doit donc combiner les richesses et l'industrie des différentes classes, afin de les favoriser toutes sans nuire à aucune, et de n'empêcher ou de ne permettre

qu'à propos le passage de l'une à l'autre. De-là dépend uniquement l'union qui peut entretenir l'équilibre entre toutes les parties.

L'ordre ainsi établi, le ministre verra sensiblement les forces et les ressources de l'Etat; mais il ne saura point encore avec quelle précaution il en doit faire usage contre les ennemis. Ce qui rend un peuple puissant, c'est autant la foiblesse de ses voisins que ses propres forces. Le ministre apprendra par la combinaison de ces choses la conduite qu'il doit tenir avec les étrangers.

Ce n'est pas seulement d'après les richesses naturelles des pays voisins, ni d'après l'industrie de leurs habitans, qu'il doit faire ses combinaisons; c'est principalement d'après la nature de leur gouvernement: car c'est-là ce qui fait la force ou la foiblesse d'un peuple. Il est donc nécessaire pour lui de connoître les vues de ceux qui gouvernent; leurs systèmes s'ils en ont, et quelquefois même les petites intrigues de cour. Souvent les plus légers moyens sont le principe des grandes révolutions; et si on remontoit à la source des abus qui ruinent les Etats, on ne verroit ordinairement qu'une bagatelle contre laquelle on n'avoit pas songé à se tenir en

garde, parce qu'on n'en avoit pas prévu toute l'influence.

Ces connoissances acquises, un roi ne doit pas se faire, par rapport à son peuple, et par rapport aux étrangers, deux systèmes à part et comme séparés l'un de l'autre. Il ne doit avoir qu'une seule vue dans toute sa conduite, et son système pour l'extérieur doit être si fort subordonné à celui qu'il s'est prescrit pour l'intérieur, qu'il ne s'en forme qu'un seul des deux. Par-là il acquerra autant de puissance que les circonstances le pourront permettre.

Il est évident qu'un système formé suivant ces regles est absolument relatif à la situation des choses. Cette situation venant à changer, il faudra donc que le système change dans la même proportion, c'est-à-dire, que les changemens introduits doivent être si bien combinés avec les choses conservées, que l'équilibre continue à se maintenir entre toutes les parties de la société. C'est ce qui ne peut être exécuté avec succès que par celui qui a imaginé, ou du moins parfaitement étudié le système.

Mais ceux qui président au gouvernement n'ayant pas toujours toutes les connoissances nécessaires,

nécessaires, le public souffre souvent des changemens qui se font. Il se prévient aussitôt contre toute innovation ; et parce que les nouvelles vues d'un ministre n'ont pas réussi, on juge que celles des autres ne réussiront pas mieux. Il faut s'en tenir, dit-on, aux établissemens de nos peres ; ils suffisoient de leur tems, pourquoi ne suffiroient-ils pas aujourd'hui ?

Ceux qui adoptent de pareils préjugés, ne veulent pas appercevoir que des ressorts suffisans pour faire mouvoir une machine fort simple, ne le sont plus si elle devient fort composée.

Dans leur origine, les sociétés n'étoient formées que d'un petit nombre de citoyens égaux. Les magistrats et les généraux n'avoient de supériorité que pendant l'exercice de leurs fonctions : ce tems passé, ils rentroient dans la classe des autres. Le citoyen n'avoit donc de supérieur que la loi. Par la suite les sociétés s'aggrandirent, les citoyens se multiplierent, et l'égalité s'altéra. Alors on vit naître peu-à-peu différens ordres ; celui des gens de guerre, celui des magistrats, celui des négocians, etc., et chacun de ces

ordres prit son rang, d'après l'autorité qu'il avoit obtenue. Dans le tems d'égalité, les citoyens n'avoient tous qu'un même intérêt, et un petit nombre de loix fort simples suffisoient pour les gouverner. L'égalité détruite, les intérêts ont varié à proportion que les ordres se sont multipliés, et les premieres loix n'ont plus été suffisantes. Il ne faut que cette considération pour sentir qu'avec le même système on ne peut pas gouverner une société dans son origine, et dans les degrés d'accroissement ou de décadence par où elle passe.

On ne peut donc blâmer ceux qui veulent introduire des changemens dans le gouvernement; mais il les faut inviter à acquérir toutes les connoissances nécessaires pour n'en faire que conformément à la situation des choses.

L'occasion la plus délicate pour un roi ou pour un ministre, c'est quand un Etat ayant été mal gouverné pendant plusieurs regnes, il paroît qu'on n'a plus de plan ni même de principes. Pour lors les abus naissent en abondance; et plus on attend à y remédier, plus on aura d'obstacles à surmonter.

Pour se faire un système en pareil cas, il ne faut pas chercher dans son imagination le gouvernement le plus parfait : on ne feroit qu'un roman. Il faut étudier le caractere du peuple, rechercher les usages et les coutumes, démêler les abus. Ensuite on conservera ce qu'on aura trouvé bon, on suppléera à ce qu'on aura trouvé mauvais : mais ce sera par les voies qui se conformeront davantage aux mœurs des citoyens. Si le ministre les choque, ce ne doit être que dans les occasions où il aura assez d'autorité pour prévenir les inconvéniens qui naissent naturellement des révolutions trop promptes. Souvent il ne tentera pas de détruire brusquement un abus ; il paroîtra le tolérer, et il ne l'attaquera que par des voies détournées. En un mot, il combinera si bien les changemens avec tout ce qui sera conservé, et avec la puissance dont il jouira, qu'ils se feront sans qu'on s'en apperçoive, ou du moins avec l'approbation d'une partie des citoyens, et sans rien craindre de la part de ceux qui y seroient contraires.

Ceux qui n'apportent pas toute cette circonspection dans la réforme du gouverne-

ment, s'exposent à précipiter la ruine de l'Etat. Ne combinant qu'une partie des choses auxquelles ils devroient avoir égard, leurs projets sont nécessairement défectueux. Mais c'en est assez pour faire voir la nécessité des systèmes en politique, et avec quelles précautions on les doit former.

CHAPITRE XVI.

De l'usage des systêmes en physique.

PUISQUE les physiciens doivent se borner à mettre en systême les parties de la physique qui leur sont connues, leur unique objet doit être d'observer les phénomenes, d'en saisir l'enchaînement, et de remonter jusqu'à ceux dont plusieurs autres dépendent. Mais cette dépendance ne peut pas consister dans un rapport vague : il faut expliquer si bien les effets que la génération en soit sensible.

Le phénomene que nous remarquons comme le premier, c'est celui de l'étendue : le mouvement est le second ; et par la maniere dont il modifie l'étendue, il en produit beaucoup d'autres. Mais de ce que nous ne pouvons pas remonter plus haut, il n'en faudroit pas conclure qu'il n'y a que de l'étendue et du mouvement : il ne faudroit pas non plus entreprendre d'expliquer ces phénomenes. L'expérience nous manqueroit, et

nous ne pourrions imaginer que des principes abstraits dont nous avons peu de solidité.

Il est très-important d'observer, autant qu'il est possible, tous les effets que le mouvement peut produire dans l'étendue, et de remarquer sur-tout les variétés qu'il éprouve lorsqu'il passe d'un corps à un autre. Mais afin qu'il ne se glisse dans les expériences ni erreurs, ni détails superflus, il ne faut arrêter la vue que sur ce qui offre des idées nettes. Il ne faut donc pas entreprendre de déterminer ce qu'on appelle *la force* d'un corps; c'est là le nom d'une chose dont nous n'avons point d'idée. Les sens en donnent une du mouvement : nous jugeons de sa vîtesse, nous en mesurons les degrés relatifs en considérant l'espace parcouru dans un certain temps marqué : que faut-il davantage? Quelle lumiere pourroit être répandue sur nos observations par les vains efforts que nous ferions pour connoître cette force que nous regardons comme le principe du mouvement? Il n'y a qu'un cas où l'on puisse employer le mot *force;* c'est quand on considere un corps comme une force, par rapport à un corps sur lequel il agit. Des chevaux, par exemple,

sont une force par rapport au char qu'ils traînent; mais alors ce terme n'exprime pas le principe du mouvement, il indique seulement un phénomene.

Distinguons donc soigneusement les différens cas où l'on peut observer les mobiles. Sont-ce des corps solides ou fluides, élastiques ou non élastiques? Quels sont ceux qui leur communiquent le mouvement? quels sont les milieux où ils se meuvent: Comparons les vîtesses et les masses, et remarquons dans quelles proportions le mouvement se communique, augmente, diminue; quand il s'éteint, et comment il prend différentes directions. Si à mesure que nous recueillerons ces phénomenes nous les disposons dans un ordre où les premiers rendent raison des derniers, nous les verrons se prêter mutuellement du jour. Cette lumiere nous éclairera sur les expériences qui nous resteront à faire; elle nous les indiquera, et nous fera former des conjectures qui seront souvent confirmées par les observations. Par ce moyen nous découvrirons peu-à-peu les différentes loix du mouvement, et nous réduirons à un petit nombre les phénomenes qui doivent servir de principes. Peut-être même trouverons-nous une loi qui tiendra

lieu de toutes les loix, parce qu'elle sera applicable à tous les cas. Alors notre système seroit aussi parfait qu'il peut l'être, et il ne manqueroit plus rien à la partie de la physique qui traite du mouvement des corps.

Tout consiste donc en physique à expliquer des faits par des faits. Quand un seul ne suffit pas pour rendre raison de tous ceux qui sont analogues, il en faut employer deux, trois, ou davantage. A la vérité, un système est encore bien éloigné de sa perfection, lorsque les principes s'y multiplient si fort. Cependant il ne faut pas négliger d'en faire usage. En faisant voir une liaison entre un certain nombre de phénomenes, il peut conduire à la découverte d'un phénomene qui suffira pour les expliquer tous. Mais une loi essentielle, c'est de ne rien admettre qui n'ait été confirmé par des expériences bien faites.

Plus d'un exemple prouvent combien certains faits sont propres à en expliquer d'autres, et à suggérer des expériences qui contribuent aux progrès de la physique.

Le phénomene de l'eau qui s'éleve au-dessus de son niveau dans une pompe aspirante, et plusieurs autres, ne pouvoient être expliqués par les philosophes anciens. Pré-

venus que l'air a une légereté absolue, ils attribuoient tous ces effets à une horreur prétendue de la nature pour le vide. Un pareil principe n'étoit ni lumineux, ni propre à occasionner ces découvertes. Aussi ne fut-ce que quand il parut suspect, que les physiciens songerent à faire les expériences auxquelles ils doivent la connoissance du vrai principe de ces phénomenes. Galilée observa les effets des pompes aspirantes; et s'étant assuré que l'eau n'y monte qu'à trente-deux pieds, et qu'au-delà le tuyau demeure vide, il conclut qu'on n'avoit point connu la vraie cause de ce phénomene. Toricelli la chercha: c'est à lui qu'on doit la premiere expérience du tube renversé, dans lequel le mercure se soutient à la hauteur de vingt-sept pouces et demi. Il compara cette colonne avec une colonne d'eau de même base et de trente-deux pieds de hauteur, elles se trouverent exactement du même poids. Il conjectura qu'elles ne pouvoient être soutenues que parce qu'elles étoient chacune en équilibre avec une colonne d'air; et ce fut là la premiere preuve de la pesanteur de ce fluide.

Un homme célebre, qui a assez vécu pour sa réputation, mais trop peu pour le progrès

des sciences, Pascal, sentit combien il étoit important d'assurer le sort de la conjecture de Toricelli. Il jugea que si l'air est pesant, sa pression doit se faire comme celle des liqueurs, qu'elle doit diminuer ou augmenter selon la hauteur de l'atmosphere, et que, par conséquent, les colonnes suspendues dans le tube de Toricelli seroient plus ou moins longues suivant la hauteur plus ou moins grande du lieu où l'expérience seroit faite. Le Puy de Dôme en Auvergne fut choisi à cet effet, et l'événement confirma le raisonnement de Pascal.

La pesanteur de l'air étant constatée, on expliqua d'une maniere naturelle les effets qui avoient fait imaginer que la nature a le vide en horreur. Mais ce ne fut pas là le seul avantage de ce principe.

Le soin qu'on eut de répéter souvent l'expérience de Toricelli, fit bientôt remarquer les variations qui arrivent à la hauteur du mercure dans le tube. On connut que la pesanteur de l'air n'est pas constamment la même, on observa les degrés suivant lesquels elle varie, et on imagina le barometre, instrument dont les effets sont aujourd'hui connus de tout le monde.

Pour juger encore mieux des phénomenes produits par la pesanteur de l'air, on chercha les moyens d'avoir un espace d'où l'air fût pompé. On imagina la machine pneumatique (1) : alors on vit plusieurs nouveaux phénomenes qui confirmerent la pesanteur de l'air, et s'expliquerent par elle.

C'est ainsi qu'un principe doit rendre raison des choses et conduire à des découvertes. Il seroit à souhaiter que les physiciens n'en employassent jamais que de cette espece. Quant aux suppositions qui ne peuvent pas être l'objet de l'observation, nous avons vu combien l'usage qu'ils en peuvent faire est borné (2).

Il y a cette différence entre les hypotheses et les faits qui servent de principes, qu'une hypothese devient plus incertaine à mesure qu'on découvre un plus grand nombre d'effets dont elle ne rend pas raison ; au-lieu qu'un fait est toujours également certain, et il ne peut cesser d'être le principe des phénomenes

(1) Otto de Guérike en est le premier inventeur.

(2) Chap. 12.

dont il a une fois rendu raison. S'il y a des effets qu'il n'explique pas, on ne le doit pas rejeter; on doit travailler à découvrir les phénomenes qui le lient avec eux, et qui forment de tous un seul système.

Il y a aussi une grande différence entre les principes de physique et ceux de politique. les premiers sont des faits dont l'expérience ne permet pas de douter, les autres n'ont pas toujours cet avantage. Souvent la multitude des circonstances et la nécessité de se déterminer promptement, contraignent l'homme d'Etat de se régler sur ce qui n'est que probable. Obligé de prévoir ou de préparer l'avenir, il ne sauroit avoir les mêmes lumieres que le physicien qui ne raisonne que sur ce qu'il voit. La physique ne peut élever des systêmes que dans des cas particuliers; la politique doit avoir des vues générales, et embrasser toutes les parties du gouvernement. Dans l'une on ne sauroit trop tôt renverser les mauvais principes, il n'y a point de précaution à prendre, et on doit toujours saisir sans retardement ceux que fournit l'observation: dans l'autre on se conforme aux circonstances, on ne peut pas toujours rejeter tout-à

coup un système défectueux qui se trouve établi, on prend des mesures, et on ne tend qu'avec lenteur à un système plus parfait.

Je ne parle pas de l'usage des systémes dans la chymie, la médecine, etc. Ces sciences sont proprement des parties de la physique : ainsi la méthode y doit être la méme.

CHAPITRE DERNIER.

De l'usage des systêmes dans les arts.

LES arts se divisent en deux classes; l'une comprend tous les beaux-arts, et l'autre tous les arts mécaniques.

La mécanique-pratique est la science qui apprend à appliquer à des machines artificielles les loix du mouvement. C'est une imitation des opérations de la nature. Les systêmes y suivent donc les mêmes regles qu'en physique. Il faut que dans une machine tout dépende d'un premier ressort, et que les parties en soient dans une si grande proportion, qu'elles agissent sans se nuire, et tendent toutes à la production des mêmes effets. Cette vérité est si reconnue, qu'il est inutile de s'y arrêter.

Quand il nous est permis de découvrir les moyens propres à produire les effets, nous pouvons imiter la nature, et perfectionner de plus en plus les arts mécaniques: mais si ces moyens nous sont cachés, les effets ne sont

plus en notre puissance, et nous sentons aussitôt les bornes de ces arts.

Dans les beaux-arts, au contraire, il n'est pas nécessaire, pour imiter la nature, de connoître le principe qui nous rend capables de cette imitation. Sans cette connoissance nous pouvons même quelquefois la surpasser. Mais quoique ce talent soit en nous, rien n'est si difficile que de démêler par quel artifice il produit des effets que nous admirons; et les bons systèmes sont ici aussi rares qu'ils sont communs dans les arts mécaniques.

Les moyens en mécanique sont des machines qui sont presque toujours à notre disposition; c'est pourquoi les bons systèmes y multiplient beaucoup les artistes, et donnent à chacun le pouvoir de reproduire, aussi souvent qu'il le veut, les effets qu'il a su produire une fois. Ils ne demandent de la part de l'ouvrier qu'une adresse qui n'est pas bien rare.

Mais dans les beaux-arts, on ne peut tenir les moyens que d'une organisation qui donne de la sensibilité à certains égards et dans un certain degré. C'est par-là qu'on est poëte, orateur, musicien, etc. Les meilleurs systèmes ne sauroient donc en pareil cas créer le

talent, mais ils contribuent beaucoup à le développer ; et c'en est assez pour sentir combien il est important d'en rechercher les regles.

Les systêmes dans les beaux-arts ont cela de particulier, que tout doit s'y réduire à une idée premiere, qui soit le germe de toutes les autres. Or nous connoissons qu'une idée est le germe d'une seconde, d'une troisieme, ou d'un plus grand nombre, quand, par l'analyse, nous voyons que chaque idée engendrée n'est que la premiere modifiée d'une certaine maniere. Observons donc chaque idée en particulier, saisissons la premiere ; faisons voir comment elle se modifie différemment, et par-là engendre successivement toutes les autres, et nous aurons un systême parfait.

Le plus difficile n'est pas de découvrir cette idée premiere. On est bien sûr qu'elle ne se trouve point parmi les notions abstraites : comme celles-ci sont engendrées, aucune d'elles ne peut être le germe de toutes les autres. On doit donc porter toute son attention sur les idées particulieres : ainsi obligé à n'avoir égard qu'à un petit nombre, on peut davantage se répondre du succès.

Mais

Mais la grande difficulté, c'est de suivre cette idée dans toutes ses transformations, et de saisir comment elle devient successivement les différentes parties du système, et forme enfin le tout.

Nous n'y réussirons qu'autant que nous concevrons parfaitement chaque notion engendrée : car s'il en est quelques-unes que nous ne concevons pas d'une maniere bien nette, comment ferons-nous voir qu'elles ne sont qu'une premiere idée différemment modifiée ?

Or, on ne conçoit proprement une chose que lorsqu'on est en état d'en faire l'analyse. Voulez-vous, par exemple, concevoir une machine ? décomposez-la, en remarquant avec soin les rapports où sont toutes ses parties, et à mesure que vous les séparerez, ayez l'attention de les arranger dans un ordre qui prévienne toute confusion. Si ensuite vous les rassemblez ; en observant comment elles agissent les unes sur les autres, vous saisirez la génération de toute la machine, et vous la concevrez parfaitement. Voilà ce qu'il faut faire sur toutes les idées qui doivent former un système.

Cela est d'autant plus nécessaire, que la

plupart de nos idées sont, à notre égard, ce que sont des machines par rapport à ceux qui n'ont aucune connoissance de la statique. Elles se sont arrangées dans notre esprit toutes faites, et telles que les circonstances ou ceux qui ont veillé à notre éducation nous les ont transmises. Si quelquefois nous les avons formées nous-mêmes, ça été avec si peu de réflexion, que n'ayant point remarqué l'ordre que nous avons suivi, elles n'offrent rien que de vague. Souvent ce ne sont que des mots, auxquels nous serions bien en peine d'attacher une signification.

Nous ne surmonterons ces obstacles que par une grande exactitude à nous rendre compte de tout ce que nous faisons entrer dans les notions que nous avons formées. Il en faut remarquer toutes les idées partielles, les considérer chacune à part, les combiner sous différens rapports, enfin les mettre dans l'ordre où elles conservent entr'elles la plus grande liaison. Dès-lors nous les saisirons facilement, nettement, et nous en concevrons toute la génération.

Ce que nous aurons fait sur quelques notions, il le faudra faire sur toutes les parties de l'art que nous voudrons réduire en système.

Par-là elles s'engendreront si bien, que nous les verrons toutes naître d'une premiere idée.

Voulez-vous donc savoir si vous êtes en état de faire un systême, essayez de décomposer toutes les parties qui le doivent former. Ne le pouvez-vous pas, parce qu'il y en a dont vous n'avez qu'une notion vague, ou qui vous sont totalement inconnues ? abandonnez votre entreprise.

Si je veux, par exemple, faire un systême sur l'art de penser (1), je vois l'entendement humain comme une faculté qui reçoit des idées, et qui en fait l'objet de ses opérations. Mais je remarque sans peine que les notions de faculté, d'idée et d'opération sont abstraites. Par conséquent aucune d'elles n'est le principe que je cherche. Je décompose donc

(1) On sera peut-être surpris de voir ici l'art de penser parmi les beaux-arts. Il semble même qu'on s'en occupe trop peu, pour avoir songé à le mettre dans aucune classe. Quoi qu'il en soit, on ne sauroit le séparer de l'éloquence et de la poésie ; car ces beaux-arts ne sont que des branches de l'art de penser. D'ailleurs on doit mettre au nombre des beaux-arts tous ceux qui ne sont pas mécaniques.

encore, et je passe en revue toutes les opérations. La conception se présente la premiere comme la plus parfaite ; mais je ne conçois que parce que je juge ou que je raisonne : je ne forme des jugemens ou des raisonnemens que parce que je compare : je ne saurois comparer sous tous les rapports où j'ai besoin de le faire, si je ne distinguois, composois, décomposois, et ne formois des abstractions. Tout cela demande nécessairement que je sois capable de réfléchir : la réflexion suppose de l'imagination ou de la mémoire : ces deux opérations sont évidemment l'effet de l'exercice de l'attention : celle-ci ne peut avoir lieu sans la perception : enfin la perception vient à l'occasion des sensations, et elle n'est que l'impression que chaque objet sensible fait sur moi.

Cette décomposition me conduit donc à une idée qui n'est point abstraite, et elle m'indique dans la perception le germe de toutes les opérations de l'entendement. En effet, l'exercice de cette faculté ne sauroit être moindre que d'appercevoir, il ne sauroit commencer ni plutôt ni plus tard. C'est donc la perception qui doit devenir successivement attention, imagination, mémoire,

réflexion, et enfin l'entendement même. Mais je ne développerai point ce progrès si je n'ai une idée nette de chaque opération ; au contraire, je m'embarrasserai, et je tomberai dans des méprises. Voilà, je l'avoue, ce qui m'est arrivé lorsque j'ai traité de l'origine des connoissances humaines. Pour suivre exactement les préceptes que j'indique aujourd'hui, je ne les connoissois pas assez. On ne doit pas s'attendre que je corrige dans ce chapitre les erreurs de cet ouvrage. Je passe donc à un autre exemple.

Je suppose qu'il soit question de faire un système pour expliquer les progrès de l'écriture ; nous considérerons les différens caracteres qui ont été en usage, et nous en trouverons de deux sortes, les lettres alphabétiques et les hiéroglyphes. Parmi ceux-ci nous découvrons des traits qui paroissent n'avoir avec les choses qu'un rapport de convention, et nous en trouvons d'autres qui sont la peinture même des objets. Est-il naturel que les hommes aient d'abord imaginé les caracteres de l'alphabet, que ces caracteres aient été, par des altérations, tranformés en hiéroglyphes, et soient enfin devenus la peinture des choses qu'on vouloit désigner?

Non, sans doute; les lettres alphabétiques et les hiéroglyphes sont par eux-mêmes des signes vagues, et qui, pour cette raison, doivent être mis au rang des notions abstraites. Ils en supposent donc d'autres qui les aient précédés. Mais la peinture de l'objet est le signe le plus déterminé qu'on puisse imaginer. Il ne faut donc que considérer les différentes altérations qu'on a fait éprouver à cette sorte de caractere, et remarquer comment elles l'ont rendu d'un usage plus commode et plus général, pour le voir passer successivement par toutes les transformations des hiéroglyphes, et donner lieu à l'invention des lettres de l'alphabet.

Il ne me paroît pas possible de se méprendre sur l'idée premiere qui est le principe de ce système. La difficulté est de la suivre et de la reconnoître sous toutes les formes qu'elle prend. Si tous les caracteres qui ont été en usage depuis l'origine de l'écriture, avoient pu venir jusqu'à nous avec une clef qui en donnât l'explication, nous démêlerions ce progrès d'une maniere bien sensible. Cependant nous pouvons, avec ce qui nous en reste, développer ce système, sinon dans tout son détail, du moins suffisamment pour

nous assurer de la génération des différentes sortes d'écritures. L'ouvrage de M. Warburthon en est la preuve (1).

La méthode que j'emploie pour faire ces systèmes, je l'appelle *analyse*. On voit qu'elle renferme deux opérations, *décomposer* et *composer*.

Par la premiere, on sépare toutes les idées qui appartiennent à un sujet, et on les examine jusqu'à ce qu'on ait découvert l'idée qui doit être le germe de toutes les autres. Par la seconde, on les dispose suivant l'ordre de leur génération. Mais on sera d'autant plus éloigné d'en saisir la vraie génération, que la décomposition en aura été plus mal faite.

Cependant au-lieu de décomposer le sujet

(1) Cet ouvrage est traduit sous le titre d'*Essai sur les Hiéroglyphes*. J'en ai donné un extrait dans mon *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, *partie II*, *section* 1, *chapitre* 13.

Peut-être eût-on souhaité que j'eusse emprunté des exemples de la poésie et de l'éloquence. Je conviens qu'ils auroient intéressé un plus grand nombre de lecteurs. Mais si on a beaucoup d'observations sur ces arts, je ne sache pas qu'on ait encore de bons systêmes.

sur lequel on se propose de faire un système, on se borne d'ordinaire à chercher les notions abstraites avec lesquelles il a des rapports ; on prend ces notions pour principes, et on n'imagine pas qu'il y ait quelque chose dont elles ne puissent rendre raison. Voilà la méthode qu'on appelle *synthese :* elle donne aux idées une génération toute différente de celle qu'elles ont en effet.

Ceux qui suivent cette méthode sont dans l'impuissance de trouver les vrais principes des sciences et des arts. Où une seule regle suffiroit, ils en imaginent vingt, encore sont-elles sujettes à mille exceptions. Ils font si bien, que les principes sont secs et rebutans pour ceux qui les apprennent, et inutiles à ceux qui les ont appris. C'est ce dont on peut se convaincre par la lecture des grammaires, des rhétoriques, des logiques, et de presque tous les ouvrages destinés à former l'esprit (1).

(1) Parmi les ouvrages qu'on peut excepter de cette critique, je ne sache point qui le mérite plus que les Tropes de M. du Marsais. Il n'est pas possible de trouver des idées plus nettes et plus philosophiques, et on ne

Mais, diront les défenseurs de la synthese, que faut-il pour bien raisonner, sinon déterminer ses idées par de bonnes définitions, poser des principes certains, et tirer des conséquences nécessaires? Or la synthese remplit toutes ces conditions.

Je réponds qu'elle les remplit mal. Dans cette méthode, l'ordre veut qu'on définisse chaque notion par des idées plus générales qu'elle. On définit, par exemple, l'homme, *un animal raisonnable;* l'animal, *un composé de corps et d'ame;* le corps, *une substance étendue;* la substance, *un être qui subsiste par lui-même;* l'être, *ce qui n'implique pas contradiction.* N'en demandez pas davantage, il n'y a point de termes abstraits au-delà: on ne pense donc pas qu'il reste quelque chose à définir. Mais revenons sur nos pas. En saurons-nous mieux ce que c'est que l'homme? Non, sans doute. Ces définitions font passer l'esprit d'une idée vague à une idée encore plus vague, et ne lui présentent jamais rien qu'il puisse saisir. Un philosophe célebre, persuadé que

---

sauroit trop reprocher à l'auteur de n'avoir pas encore donné au public une grammaire complette.

les notions les plus générales sont la voie des découvertes, a fait, pour expliquer les propriétés de l'*être abstrait*, un gros volume in-4°. préliminaire à huit ou dix autres volumes de métaphysique. Je conviens que ses définitions sont aussi bonnes qu'elles peuvent l'être suivant les regles de la synthese: mais quoi qu'en disent ses partisans, il s'en faut bien que sa méthode soit *scientifique*.

Les définitions et les principes ne sont bons qu'autant qu'ils sont le résultat d'une analyse bien faite. C'est donc l'analyse seule qui détermine les idées, et on est bien éloigné d'en avoir d'exactes, quand on ne connoît que l'usage des définitions synthétiques.

Mais, dira-t-on encore, vous ne sauriez disconvenir que la synthese ne soit au moins fort propre à établir la vérité.

Je réponds que l'analyse a seule cet avantage. Peut-il en effet y avoir une meilleure maniere de démontrer une vérité, que d'en faire voir la génération par une suite d'idées bien déterminées? Pourquoi donc avoir recours à une méthode où l'on commence par des idées vagues, peu lumineuses, et qui dispose toujours des choses dans un ordre différent de celui des découvertes?

Ce sont les mathématiciens qui ont donné lieu à l'erreur où l'on est à ce sujet. L'analyse algébrique a l'inconvénient de conduire dans les calculs compliqués, par des routes quelquefois si secretes, que les découvertes paroissent l'effet du hasard. Dès-lors, elle ne permet qu'aux plus habiles de voir la génération des idées. Il seroit à souhaiter que ceux-ci la rendissent sensible aux autres, et que pour démontrer les vérités dont ils veulent nous instruire, ils suivissent la même méthode qui les leur a fait découvrir. Mais parce qu'ils sont moins curieux de tracer scrupuleusement la route qu'ils ont tenue, que de prouver qu'ils ont fait des découvertes, ils préferent la synthese. En voilà assez pour que tous les philosophes qui se piquent également de faire des démonstrations, donnent aussi la préférence à cette méthode.

Dans l'analyse algébrique, l'esprit n'opere que sur les signes : c'est pourquoi l'obscurité devient d'autant plus grande qu'on s'engage dans une plus longue suite de calculs. Cette méthode est cependant d'un grand secours. Sans elle, l'esprit seroit souvent retardé, et

peut-être quelquefois absolument arrêté par la nécessité où il seroit de porter la vue sur un trop grand nombre d'objets. En exprimant beaucoup d'idées en peu de signes, elle facilite le passage d'une vérité à une autre ; et si elle produit quelque obscurité, ce n'est que pour un temps : à peine est-on arrivé au terme qu'on se proposoit, que la lumiere se répand sur toute la route par où on a passé.

Quand l'analyse algébrique n'éclaire pas l'esprit, ce n'est donc pas qu'elle n'ait par sa nature tout ce qu'il faut pour l'éclairer ; c'est que l'algébriste sacrifie à la facilité et à la promptitude des opérations, une lumiere qu'il est toujours sûr de se procurer. Je parle ici d'après le témoignage des mathématiciens mêmes.

Cette méthode est donc l'unique principe de toutes les découvertes qu'on fait en mathématiques. En effet, si on ouvre les ouvrages des géometres modernes qui ont le plus employé la synthese, et qui en ont fait le plus d'éloge, on y reconnoît sans peine une analyse déguisée. Mais ces grands-hommes n'auroient-ils pas mieux fait, pour l'avancement des sciences, de relever eux-mêmes leur

secret, que de nous faire marcher après eux en nous cachant le chemin par où ils nous conduisent ?

L'analyse métaphysique a l'avantage de ne cesser jamais d'éclairer l'esprit : c'est qu'elle le fait toujours opérer sur les idées, et qu'elle l'oblige d'en suivre la génération d'une maniere si sensible, qu'il ne la sauroit perdre de vue. Ainsi elle ne découvre point de vérité qu'elle ne la démontre. Le métaphysicien est d'autant plus blâmable d'avoir recours à la synthese, que ses idées sont naturellement vagues, et que l'analyse peut seule leur donner et leur conserver de la précision. Le géomettre est plus excusable, parce que les idées des grandeurs étant par elles-mêmes parfaitement bien déterminées, l'analyse n'est pas aussi nécessaire à ses démonstrations. S'il doit lui donner la préférence, c'est moins pour une plus grande exactitude, que pour être plus à la portée du lecteur, et pour lui apprendre l'art de faire des découvertes.

Je ne m'arrêterai pas à montrer davantage en quoi l'analyse métaphysique differe de l'analyse algébrique. Je crois avoir fait connoître l'idée que je me fais de la premiere ; et la seconde est connue par les ouvrages des

Géometres. Il me suffit d'avoir prouvé qu'on ne devoit pas suivre d'autre méthode, soit qu'on aspire à de nouvelles connoissances, soit qu'on veuille démontrer quelque vérité.

C'est sur-tout à l'analyse métaphysique à donner le vrai système de chaque art. Il n'y a qu'elle qui puisse montrer la génération des regles, les réduire au plus petit nombre possible, et rendre la théorie des arts aussi utile qu'elle peut l'être.

Peut-être jugera-t-on cette méthode impraticable dans des occasions où il n'y aura que des difficultés à surmonter. Il est rare qu'on puisse embrasser d'une même vue toutes les parties d'un art, les lier, et en faire un système. C'et-là ce qui caractérise l'homme de génie. Ceux qui ne voient jamais les choses que par un côté, et qui n'en saisissent pas les différens rapports, peuvent avoir de grands talens, mais ce ne sont que des hommes du second ordre. Quant aux philosophes qui s'imaginent devoir beaucoup à des principes abstraits, et à des suppositions gratuites, nous en avons suffisamment parlé.

FIN du Traité des Systêmes.

TABLE DES CHAPITRES

Contenus dans ce Volume.

CHAPITRE I. *Qu'on doit distinguer trois sortes de Systêmes.* page 1

CHAP. II. *De l'inutilité des Systêmes abstraits.* 8

CHAP. III. *Des abus des Systêmes abstraits.* 22

CHAP. IV. Premier et second exemples. *Sur l'abus des Systêmes abstraits.* 37

CHAP. V. Troisieme exemple. *De l'origine et des progrès de la Divination.* 47

CHAP. VI. Quatrieme exemple. *De l'origine et des suites du préjugé des idées innées.* 75

CHAP. VII. Cinq. exemp., *tiré de Mallebranche.* 92

CHAP. VIII. Sixieme exemple. *Des monades.* 117

PREMIERE PARTIE. *Exposition du Systême des monades.* 119

ARTICLE Ier. *De l'existence des monades.* *ibid.*

ARTICLE II. *De l'étendue et du mouvement.* 121

ARTICLE III. *De l'espace et des corps.* 126

ARTICLE IV. *Que chaque monade a des perceptions, et une force pour les produire.* 129

ARTICLE V. *De l'harmonie préétablie,* 133

ARTICLE. VI. *De la nature des Etres.* 137

ARTICLE VII. *Comment chaque monade est représentative de l'Univers.* 140

ARTICLE VIII. *Des différentes sortes de perceptions; et comment chacune en renferme une infinité d'autres.* 143

ARTICLE IX. *Des différentes sortes de monades, suivant les différentes sortes de perceptions dont elles sont capables.* 146

ARTICLE X. *Des transformations des Animaux.* 148

SECONDE PARTIE. *Réfutation du Système des monades.* 152

ARTICLE Ier. *Sur quels principes de ce Système la critique doit s'arrêter.* 153

ARTICLE II. *Qu'on ne sauroit se faire d'idée de ce que Leibnitz appelle* la force *des monades.* 157

ARTICLE III. *Que Leibnitz ne pense pas que les monades ont des perceptions.* 161

ARTICLE IV. *Que Leibnitz ne donne point d'idée des perceptions qu'il attribue à chaque monade.* 162

ARTICLE V. *Qu'on ne comprend pas comment il y auroit une infinité de perceptions dans chaque monade, ni comment elles représenteroient l'Univers.* 166

CHAP. IX. Sept. exemp., *tiré d'un ouvrage qui a pour titre*, de la prémotion physique, ou de l'action de Dieu sur les créatures. 174

CHAP. X. Huitieme exemple. *Le Spinosisme réfuté.* 194

ARTICLE. Ier. *Des définitions de la premiere partie de l'Éthique de Spinosa.* 196

ARTICLE II. *Des axiômes de la premiere partie de l'Éthique de Spinosa.* 211

ARTICLE III. *Des propositions que Spinosa entreprend de démontrer dans la prem. part. de son Éthique.* 221

CHAP. XI. *Conclusion des chapitres précédens.* 301

CHAP. XII. *Des Hypotheses.* 303

CHAP. XIII. *Du génie de ceux qui, dans le dessein de remonter à la nature des choses, font des Systémes abstraits ou des hypotheses gratuites.* 333

CHAP. XIV. *Des cas où l'on peut faire des Systémes sur des principes constatés par l'expérience.* 343

CHAP. XV. *De la nécessité des Systémes en politique, des vues et des précautions avec lesquelles on les doit faire.* 348

CHAP. XVI. *De l'usage des Systémes en physique.* 357

CHAP. XVII et dernier. *De l'usage des Systémes dans les arts.* 366

Fin de la Table.

4 vols
(coll).